N° 45. JUIN 1923.

LA VIE SPIRITUELLE

REVUE MENSUELLE

La Trinité, mystère d'unité, en Dieu et parmi les hommes

Le mystère de la Trinité est le dogme fondamental du christianisme. La claire connaissance de l'unité divine éleva les Juifs bien au-dessus de tous les autres peuples, au point de vue religieux; la foi en la Trinité distingue nettement les sociétés chrétiennes de celles qui ne le sont pas. Origène donnait du christianisme la définition suivante : « la foi ou la religion de la Trinité adorable et sainte (1). »

« De tous les mystères, écrit saint Augustin, il n'en est point où l'erreur soit plus aisée et dangereuse, ni où le travail soit plus difficile. Mais aussi il n'en est point qui soit plus fécond en fruits de salut (2). »

Toute vérité révélée est source de lumière, de justice, de sainteté. Cette affirmation s'applique excellemment au dogme de la Trinité. La liturgie ne l'indique-t-elle pas dans cette prière qu'elle adresse au ciel : « Seigneur notre Dieu, daignez faire servir au salut de notre corps et de notre âme... la profession que nous faisons de croire à votre

(1) Origène, *In Psalm.* CXLVII, v. 13 ; *In Joannem*, t. VI, n. 17.
(2) S. Augustin, *De Trinitate*, l. I, c. III.

éternelle et sainte Trinité et à votre indivisible unité (1). »

Dans ces quelques pages, nous envisagerons la Trinité surtout comme un mystère d'unité. Trois pensées principales résumeraient les réflexions et les développements qui vont suivre :

1° La Trinité est le mystère insondable de l'unité divine en trois personnes distinctes et égales ;

2° La Trinité est le modèle de l'unité parfaite qui doit relier les hommes à Dieu et les hommes entre eux ;

3° Le Christ réalise souverainement, dans sa personne, ce mystère et ce précepte divins d'unité.

Gratias tibi, sancta et una Unitas (2).

I

Trinité, mystère d'unité divine.

La foi catholique veut que nous adorions un seul Dieu en trois personnes et trois personnes en un seul Dieu, *unum Deum in Trinitate et Trinitatem in unitate veneremur* (3).

Il n'existe qu'un seul Dieu : le monothéisme est une vérité que proclament la raison et la foi. Mais cette unité adorable est féconde. La nature divine se communique sans se diviser, sans se partager, à trois personnes réellement distinctes et parfaitement égales : le Père et le Fils et le Saint-Esprit.

Voilà la croyance chrétienne. Les martyrs versèrent leur sang, en témoignage de sa céleste vérité. Saint Poly-

(1) *Fête de la Trinité*, Postcommunion.

(2) *Fête de la Trinité*, I^res^ Vêpres, Ant. à *Magnificat*.

(3) Denzinger Banwart, 11^e^ édit. — *Enchiridion symbolorum*. — *Symbol. Athanas.*, n. 39.

carpe († 166), évêque de Smyrne et martyr, s'écrie : « A Jésus-Christ soit la gloire avec le Père et le Saint-Esprit, dans les siècles des siècles! (1) » Et le catéchiste explique aujourd'hui encore la même doctrine.

*
* *

Nous croyons à un seul Dieu. Tel est l'enseignement formel des saintes Écritures. Il constitue le fond de la religion juive. On le retrouve sur les lèvres de Jésus : *Écoute, Israël* : *Le Seigneur ton Dieu est le seul Dieu* (2). » Saint Paul écrit à ses correspondants : « *Unus est Deus* (3). *Scimus... quod nullus est Deus nisi unus* (4). *Deus autem unus est* (5). Il n'y a, dit-il aux Éphésiens, qu'un Dieu, Père de tous, qui est au-dessus de tous, qui (agit) par tous, et qui (est) en tous (6). »

Déjà, saint Irénée indique comme trait distinctif des chrétiens, « leur foi en un seul Dieu ». D'après Tertullien, pour les disciples du Christ, c'est une règle immuable, irréformable, de croire en un seul Dieu tout-puissant, *in unicum Deum omnipotentem* (7).

« Nous croyons fermement, proclament les Pères du quatrième Concile général de Latran (1215), qu'il y a un seul vrai Dieu, éternel, immense, tout-puissant, immuable, incompréhensible et ineffable (8). »

Or l'existence des trois personnes divines ne porte aucune atteinte à la parfaite unité du Très-Haut. Le nom de Tri-

(1) *Lettre à l'Église de Smyrne.*
(2) S. Marc, XIV, 29 ; cf. Deutéron., VI, 3, 4.
(3) Romains, III, 30.
(4) I Cor., VIII, 4.
(5) Galates, III, 20.
(6) Ephés., IV, 5.
(7) *De velandis virgin.*, c. I.
(8) Denzinger-Banwart, n. 428.

nité, d'après saint Thomas, désigne trois personnes dans une seule essence, plutôt qu'une seule essence dans trois personnes (1). Dans la foi à la Trinité, est renfermée la croyance en l'unité divine (2).

« La divinité du Père, et du Fils et du Saint-Esprit est une, leur gloire égale, leur majesté coéternelle (3).

La Trinité est une seule et même nature en trois personnes distinctes.

Le Père n'a été ni fait ni créé. Il ne procède d'aucun autre.

Le Fils n'a pas été créé, mais engendré du Père seul, et non du Saint-Esprit.

Le Saint-Esprit n'a pas été créé, ni engendré. Il procède du Père et du Fils.

Cette Trinité est une seule et même substance, laquelle n'est pas plus grande dans les trois personnes que dans chacune d'elles; ni plus petite dans chacune que dans toutes. La nature divine est aussi grande dans le Père seul ou le Fils seul, ou le Saint-Esprit seul, que dans le Père et le Fils et le Saint-Esprit ensemble. « Ces Trois, écrit saint Augustin, ne font qu'Un sans confusion, et sont Trois sans séparation; tout en ne faisant qu'Un seul, ils sont Trois, et tout en étant Trois, ils ne font qu'Un (4). »

L'union des trois personnes divines est un abîme insondable pour toute intelligence créée. A son sujet on ne peut que balbutier. La raison laissée à elle-même s'efforcerait vainement de découvrir ce dogme. Même après la révélation de ce mystère, que de peine elle éprouve à le concevoir, quoique de façon très imparfaite! *nec laboriosius aliquid quaeritur*, disait saint Augustin (5).

(1) *Som. théol.*, 1 p., q. 31, a, 1.
(2) S. Thomas, 4, d. 3, a. 4, q. 2, 2ª.
(3) Denzinger, n. 39.
(4) Lettre CLX.
(5) *De Trinitate*, l. I, c. III.

*
* *

Examinons maintenant le secret des relations divines, autant qu'il a plu au Seigneur de le manifester, et qu'il est possible de l'entrevoir à la faiblesse de notre esprit.

Tu Trinitatis Unitas,
Orbem potenter quæ regis :
Attende laudis canticum (1).

La psychologie des processions divines laisse soupçonner l'union indissoluble, qui rattache entre elles les personnes de la Trinité. « La raison, d'après saint Jean Damascène, ne permet pas de soutenir que Dieu soit privé de la fécondité naturelle. Or en Dieu, la fécondité consiste en ce que, de sa propre substance, il puisse engendrer semblablement à sa propre nature (2). » Le Père engendre le Fils. Le Fils est formé de la substance du Père. La substance de Dieu le Père est simple, indivisible. Donc le Fils de Dieu reçoit du Père la substance divine, et il la reçoit tout entière, il est Dieu.

Cette substance ne peut être séparée du Père. Donc le Père engendre le Fils en lui-même. *Verbum erat apud Deum,... in sinu Patris* (3). Le Fils de Dieu est unique, parce qu'il est parfait. Car tout ce qui est parfait est unique. — Mais le Père aime le Fils; il en est aimé. Cet amour réciproque n'est pas accidentel, mais substantiel, à l'instar de la pensée du Père. Cet amour « qui sort du Père et du Fils comme leur amour mutuel, est de même substance que l'un et l'autre, un troisième consubstantiel, et avec eux un seul et même Dieu », c'est le Saint-Esprit. Et parce

(1) *Fête de la Trinité*, Hymne de Laudes.
(2) *De Fide orthodoxa*, l. I, c. VIII.
(3) S. Jean, I, 1, 18.

qu'il est infiniment parfait, il est, comme le Fils, nécessairement unique.

« Admettre moins de trois personnes, écrit un théologien, ce serait rendre Dieu stérile et infécond, car ce serait lui enlever son Verbe, expression adéquate de sa connaissance en son entendement, ou le terme de l'Amour mutuel du Père et du Fils en sa volonté. Admettre plus de trois personnes, serait superfluité, puisque la première personne s'étant connue par réflexion sur elle-même, et ayant rendu son amour réciproquement à la seconde, il n'y a plus rien à produire, tout étant achevé. Il ne peut rien manquer à Dieu, et s'il lui manquait ce que nous concevons, il ne serait pas Dieu (1). »

*
* *

L'union qui, dans la Trinité, résulte de l'unité de la nature divine, et des relations adorables des trois personnes, fait que chacune de ces personnes existe dans les deux autres tout en se distinguant d'elles.

C'est ce que les théologiens grecs ont appelé Περιχώρησις. Ce mot indique la circulation vitale divine, dans une parfaite unité d'essence, du Père au Fils et du Fils au Père, du Père et du Fils au Saint-Esprit et du Saint-Esprit au Père et au Fils.

Les théologiens scolastiques ont nommé *circuminsession* (habitation, session dans) cette compénétration mutuelle indissoluble des personnes de la Trinité.

Notre-Seigneur proclame lui-même l'existence de cette réalité transcendante. « Ne savez-vous pas que je suis dans le Père et que le Père est en moi?... Vous, ô Père, vous êtes en moi, et moi en vous (2). »

(1) P. Marie-Bonaventure, *L'Eucharistie et le mystère du Christ*, c. XXIX. — (2) S. Jean, XIV, 10; XVII, 21.

Les conciles enseignent le même dogme. « A cause de l'unité d'essence, déclare le concile de Florence (1441), le Père est tout entier dans le Fils, tout entier dans le Saint-Esprit; le Fils est tout entier dans le Père, tout entier dans le Saint-Esprit; le Saint-Esprit est tout entier dans le Père, tout entier dans le Fils (1). »

Déjà le onzième concile de Tolède (675) formulait équivalemment cette même vérité (2).

Les Pères de l'Église grecque et de l'Église latine l'ont souvent développée, dans leurs écrits contre les ariens ou les macédoniens, et dans leurs commentaires des passages de l'évangile précédemment cités. — Saint Athanase écrit : « Le Fils est dans le Père, le Père est dans le Fils (3). » Et saint Hilaire, parlant de ces deux personnes, dit : *Non duo unus, sed alius in alio. Pater in Filio,... Filius in Patre* (4). Nous lisons dans saint Fulgence cette affirmation très explicite : « *Totus Pater in Filio et Spiritu Sancto est; et totus Filius in Patre et Spiritu Sancto est; totusque Spiritus Sanctus in Patre et Filio est* (5).

En vérité, l'auguste Trinité est un mystère incompréhensible d'absolue unité, dans la pluralité des personnes divines, distinctes et consubstantielles.

II

La Trinité, modèle d'unité

Dieu est l'exemplaire suprême de toutes les créatures : la philosophie le démontre.

(1) *Decretum pro Jacobitis*, Denzinger, n. 704.
(2) Cf. Denzinger, n. 276, 281.
(3) *Orat. 4 cont. Arian.*
(4) *De Trinit.*, l. III (in principio).
(5) *De Fide*, c. 1, n. 4.

La Trinité a créé l'homme à son image et à sa ressemblance : les livres saints l'assurent formellement. Elle est donc pour nous un modèle. L'unité des personnes divines est l'idéal adorable de notre union soit avec la Trinité, soit avec les hommes. Il faut expliquer comment.

1° *La Trinité, modèle d'unité entre les hommes et elle-même*

Parlons d'abord de l'union de l'homme avec la Trinité. Cette union est double : l'une réelle : elle rapproche les natures elles-mêmes ; l'autre morale : elle met en harmonie les volontés. La dernière ne va pas sans la première ; la première existe parfois sans la seconde. — L'union réelle est ou naturelle ou surnaturelle ; l'union morale découle logiquement de l'union réelle.

A. — *Union réelle entre l'homme et la Trinité*

L'union de l'homme avec la Trinité ne s'accomplit point, dans la possession commune, par l'homme et par Dieu, d'une nature identique. — L'essence divine diffère totalement de la nature humaine, comme l'infini et l'incréé diffèrent du fini et du créé. Seul le panthéisme, dans des rêveries grossières et matérialistes, ose affirmer l'existence d'une union substantielle naturelle entre le Créateur et la créature, entre Dieu et l'homme.

Chaque individu humain a une nature de même espèce que les autres hommes. Sa nature se distingue numériquement de celle de ses semblables. Socrate et Platon jouissent de la même nature humaine : ce sont des hommes. On ne peut cependant identifier le corps et l'âme de Socrate avec le corps et l'âme de Platon. Mais si un homme ne possède pas la nature respective d'un autre homme, à combien plus forte raison lui sera-t-il impossible

de posséder la nature même de Dieu ! — Repoussons donc avec horreur, comme répugnant à la raison et à la foi, toute affirmation d'une identité de nature entre l'homme et Dieu.

*
* *

Cependant l'Écriture Sainte, des Pères et des docteurs de l'Église, enseignent que l'homme est vraiment uni à Dieu et à la Trinité ; qu'il possède en lui la nature et les trois personnes divines.

L'union de l'homme avec Dieu existe en effet, soit dans l'ordre naturel, soit dans l'ordre surnaturel.

Dieu est présent à toute créature ; il se trouve dans tous les hommes, justes ou pécheurs, par sa puissance, sa présence et son essence. Il est en tout 1° par sa puissance, en tant que tout est soumis à son pouvoir ; 2° par sa présence : car tout est découvert à son regard ; 3° par son essence : il est en toutes choses comme cause de l'être (1). « Dieu est partout, écrit saint Jérôme ; il est tout entier partout ; puisqu'en lui sont toutes choses, qui pourrait se séparer de lui ? » (2)

Cette union de l'homme et de Dieu ne doit point être rangée parmi les rêves de l'imagination ou les fictions poétiques ; — elle est une réalité : « Dieu n'est pas loin de chacun de nous : en lui nous avons la vie, le mouvement et l'être (3) » ; — elle est nécessaire à notre existence et à notre activité : si Dieu se retirait de nous, nous retomberions aussitôt dans le néant ; — elle est profonde : Dieu est plus présent à notre âme que notre âme l'est à

(1) *Somme théol.*, p. 1, q. 8, a. 3.
(2) *In epist. ad Ephes.*, c. II.
(3) Actes, XVII, 27, 28.

notre corps. Est-il possible de concevoir, entre l'homme et Dieu, une autre union plus intime?

*
* *

La révélation apporte à cette question une réponse affirmative. Des liens d'ordre surnaturel unissent l'homme à Dieu. — La Trinité habite en effet, d'une manière particulière, *familiariori modo*, selon l'expression de saint Grégoire le Grand, dans les âmes justes. Jésus lui-même en est témoin. « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui, et nous ferons chez lui notre demeure (1). » De la sorte, les personnes divines sont, dans l'homme justifié, comme dans un temple de chair, où elles trouvent leur complaisance. « Ne savez-vous pas, écrit saint Paul aux fidèles de Corinthe, que vous êtes un temple de Dieu et que l'Esprit de Dieu habite en vous; le temple de Dieu est saint et vous êtes ce temple (2)... Nous sommes le temple du Dieu vivant, selon ce que Dieu lui-même a dit : « J'habiterai au milieu d'eux! (3) »

Dans ce temple, la Trinité ne reste pas inactive. Sa présence et son amour n'y sont pas stériles. Elle y produit des merveilles sublimes, elle comble le juste de très grandes et précieuses promesses (4) ». Elle lui prodigue ses dons surnaturels variés : la grâce sanctifiante, les vertus infuses, les dons du Saint-Esprit. Elle lui est mystérieusement unie. Saint Ambroise déclare : « *Sicut membrum particeps esse dicimus totius corporis, sic conjunctum omnibus timentibus Deum* (5). »

(1) S. Jean, XIV, 23.
(2) I Cor., III, 16-17.
(3) II Cor., VI, 16.
(4) II Petr., I, 4.
(5) *Serm. 8 in Psalm.* CXVIII.

Par l'habitation de la Trinité qui est en elle, par la grâce habituelle qui en est la conséquence, l'âme sainte participe réellement, quoique d'une manière simplement analogique, à la nature divine, commune au Père, au Fils et au Saint-Esprit. Elle est rendue capable de connaître et d'aimer Dieu, tel qu'il est en lui-même, c'est-à-dire d'accomplir les actes propres à Dieu.

L'union surnaturelle du juste avec la Trinité est donc infiniment supérieure à l'union naturelle décrite précédemment ; elle surpasse « de beaucoup, en grandeur et en sublimité, l'union par l'amour et l'harmonie des volontés (1) ».

« Béni soit Dieu le Père, et le Fils unique de Dieu, et aussi le Saint-Esprit, parce qu'il a agi à notre égard avec miséricorde (2). »

*
* *

En vue d'exprimer plus concrètement notre union surnaturelle avec la Trinité, les Livres saints recourent à deux comparaisons frappantes : celle de la vigne et des sarments, celle du corps humain et de ses membres. La première est formulée par Jésus lui-même ; la seconde a saint Paul pour auteur.

Le Sauveur décrit l'union intime, qui existe entre lui et ses disciples fidèles. Puisqu'il est le Fils de Dieu, partout où il est, la Trinité entière se trouve également. Et, à ce point de vue, nos rapports avec le Verbe fait chair sont nos rapports avec la Trinité.

« Je suis la vigne, affirme Jésus, vous êtes les sarments (3). » La même sève, la même vie, animent la vigne

(1) S. Cyrille d'Alex., *In Joan.*, VII, 10.
(2) *Fête de la Trinité*, offertoire.
(3) S. Jean, XV, 5.

et les sarments, le Christ et ses vrais serviteurs. Conclusion : « Celui qui demeure en moi et en qui je demeure, déclare le Maître, porte beaucoup de fruit... Le sarment ne peut de lui-même porter de fruit, s'il ne demeure uni à la vigne; ainsi vous ne le pouvez non plus, si vous ne demeurez en moi (1). »

Saint Paul assimile l'union mystique du Christ et des fidèles à l'union du corps et des membres. « De même que nous avons plusieurs membres dans un seul corps,... ainsi nous qui sommes plusieurs, nous ne faisons qu'un seul corps dans le Christ (2). Vous êtes le corps du Christ et vous êtes ses membres, chacun pour sa part (3). » De ce corps le Christ est la tête (4). « Il n'y a qu'un seul corps et un seul Esprit (5) », de même qu'il y a une seule foi, un seul baptême et un seul Dieu. — Est-il union plus essentielle que celle du corps, de la tête avec les membres?

Voilà en quoi consiste l'union surnaturelle de l'homme avec la Trinité. En vertu de cette union sublime, le juste vit et agit divinement, *consors divinae naturae*, comme les personnes divines vivent et agissent par l'essence incréée. « En un sens, ajoute le cardinal Mercier, cette union est substantielle, car, d'une part, elle se fait de substance à substance, sans l'interposition d'aucun accident naturel, et, d'autre part, elle met l'âme en communication directe avec la substance divine, elle met cette substance immédiatement à sa portée comme un bien dont elle a la faculté de jouir, de disposer (6). » *O admirabile commercium !*

(1) S. Jean, xv, 5, 4.
(2) Romains, xii, 4, 5.
(3) I Cor., xii, 27, 20.
(4) Ephés., iv, 15; v, 23; Coloss., i, 18.
(5) Ephés., iv, 4.
6) *La vie intérieure*, édit. 1919, p. 392.

B. — *Union morale entre l'homme et la Trinité*

L'union réelle de l'homme avec la Trinité appelle comme conséquence obligatoire une union morale entre l'un et l'autre. *Operatio sequitur esse*, dit un axiome de l'École. A tel être, telle opération. L'union réelle intime de l'homme à la Trinité requiert, de la part de l'homme, une conduite en harmonie avec l'honneur incomparable que Dieu lui fait. *Agnosce, o homo, dignitatem tuam!*

Cette union morale réside essentiellement dans la conformité de l'âme, de son activité raisonnable avec Dieu lui-même — *Qui adhaeret Domino unus spiritus est* (1).

Elle s'impose à l'homme, à cause de ses relations avec la Trinité, et dans l'ordre naturel, et dans l'ordre surnaturel.

Lorsqu'elle accompagne l'union surnaturelle du juste avec les personnes divines, elle doit être plus rigoureuse, plus étendue; elle est plus efficace, et plus fructueuse. Or, l'union du Fils avec le Père, du Saint-Esprit avec le Père et le Fils est le modèle incomparable de l'union morale dont nous parlons.

*
* *

Le Fils reçoit tout du Père. Le Père lui donne tout ce qu'il est. Le Fils ne peut rien faire de lui-même, à moins qu'il ne le voie faire au Père (2)... Comme le Père a la vie en lui, ainsi il a donné au Fils d'avoir la vie en lui (3)... Le Père qui demeure en moi, affirme Jésus, fait lui-même les œuvres que je fais (4)... Tout ce qu'a le Père est à moi... Tout ce qui est à moi est à vous, et tout ce qui est

(1) I Cor., VI, 17.
(2) S. Jean, V, 19-23.
(3) Ibid., V, 26.
(4) Ibid., XIV, 11.

à vous est à moi (1)... Le Père a engendré le Verbe de toute éternité, il l'a fait et proclamé son Fils : « Tu es mon fils, aujourd'hui je t'ai engendré (2). » Le Fils est un avec le Père : « Moi et mon Père nous sommes un (3) », déclare le Verbe incarné.

De même, l'homme, le juste, reçoit de Dieu, tout ce qu'il a et tout ce qu'il est. *Quid habes quod non accepisti?* (4) De Dieu il tient l'existence, la vie, le pouvoir d'agir et l'action elle-même.

Par la grâce, Dieu rend l'homme son fils adoptif. « Voyez quel amour le Père nous a témoigné, que nous soyons appelés enfants de Dieu et que nous le soyons de fait (5) », dit saint Jean. Et saint Paul : « Vous n'avez point reçu un esprit de servitude,... mais vous avez reçu un esprit d'adoption en qui nous crions : *Abba*, Père! Cet Esprit lui-même rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu (6). »

Cette filiation divine fait que nous sommes « héritiers de Dieu et cohéritiers du Christ (7) », que nous vivons en quelque sorte de la vie même du Christ; donc de la vie même de Dieu : « Je vis, ce n'est plus moi qui vis, dit saint Paul, mais c'est le Christ qui vit en moi (8). »

Le Fils est uni au Père non seulement par la possession de la même nature divine, mais encore par toute son activité intellectuelle et morale. Il est parfait comme le Père

(1) Ibid., XVI, 15 ; XVII, 10.
(2) Psaume II, 7.
(3) S. Jean, X, 30.
(4) I Cor., IV, 7.
(5) I^re ép. S. Jean, III, 1.
(6) Rom., VIII, 15, 16.
(7) Rom., VIII, 17.
(8) Galat., II, 20.

céleste est parfait. Cette égalité de perfection entre le Fils et le Père marque, entre l'un et l'autre, une harmonie indissoluble et totale.

Or le Sauveur presse les hommes de tendre constamment vers cette perfection sublime, vers l'union avec l'adorable sainteté. « Soyez parfaits, dit-il, comme votre Père céleste est parfait (1). »

Et les hommes n'obéiront à ce conseil, à cet ordre du divin Maître, qu'en imitant ses exemples : c'est, du reste, ce que le Christ désire : « Je vous ai donné l'exemple ; afin que, comme je vous ai fait, vous fassiez aussi vous-mêmes (2). »

Conclusion : que la nourriture des fidèles, comme celle du Christ, soit de faire la volonté du Père, de parfaire son œuvre. Que toujours ils accomplissent ce qui lui plaît ; qu'ils le connaissent et gardent sa parole (3).

Qu'ils rapportent à son domaine souverain et à sa miséricordieuse bonté tous les biens qu'ils ont reçus de lui. En témoignage de reconnaissance, qu'ils cherchent, par tous les moyens en leur pouvoir, à faire connaître, aimer et servir le Père, à travailler à sa gloire. — Par là, ils seront unis au Père, d'une union semblable à celle qui existe entre le Fils et le Père. — « Nous sommes appelés fils, dit saint Grégoire de Nysse, lorsque nous avons reçu la grâce par le baptême. C'est pourquoi il convient de considérer les qualités de notre Père céleste, afin que nous formant, nous façonnant à la ressemblance du Père, nous nous montrions les fils légitimes de celui qui, par sa grâce, nous a appelés à son adoption. »

(1) S. Matth., v, 48.
(2) S. Jean, xiii, 15.
(3) *Op. cit.*, iv, 34 ; viii, 29, 55.

*
* *

Le Saint-Esprit vient du Père et du Fils. « Il procède de leurs embrassements mutuels. » Il est l'Amour substantiel et personnel du Père et du Fils. Et cet amour est éternel, infiniment pur, sincère et désintéressé.

Les justes bénéficient également des dons du Père et du Verbe. Saint Paul rappelle la charité étonnante, *nimiam charitatem* (1), de Dieu à l'égard des hommes. « Dieu a tellement aimé le monde, assure Jésus, qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse point, mais ait la vie éternelle (2). »

Quant au Christ, Verbe incarné, il a donné au genre humain la preuve d'amour la plus sublime : pour lui, il a versé jusqu'à la dernière goutte de son sang infiniment précieux. Il a aimé tous les hommes et chacun d'eux en particulier.

Enfin le Père et le Fils témoignent encore leur affection pour les hommes, en leur envoyant le Saint-Esprit, *Altissimi donum Dei* (3), qui est répandu, avec la charité dans les cœurs. Or le Saint-Esprit produit en eux des fruits suaves : la joie, la paix, la patience, la mansuétude, la bonté, la fidélité, la douceur, la tempérance (4).

*
* *

Les âmes saintes, sous l'impulsion du Saint-Esprit, de sa grâce et de ses dons, remercient le Père et le Fils de tous leurs bienfaits ; ils les aiment par-dessus tout ; ils tendent à leur ressembler de plus en plus.

(1) Ephés., II, 4.
(2) S. Jean, III, 16.
(3) Hymne *Veni Creator*.
(4) Galates, V, 22, 23.

Da virtutis meritum,
Da salutis exitum,
Da perenne gaudium (1).

« Que par Vous (Esprit divin) nous connaissions le Père, que nous connaissions aussi le Fils... Répandez l'amour divin dans nos cœurs (2). »

De la sorte, les âmes justes imiteront le Saint-Esprit, dans ses relations avec le Père et le Fils. Plus elles progresseront dans cette imitation, plus elles s'approcheront des sommets élevés de la perfection et de la sainteté.

« L'idéal religieux le plus haut qu'eût proposé l'Ancien Testament, écrit M. Lebreton, s'exprimait dans ces paroles du psaume : Pour moi, mon bien est d'être près de Dieu. La grâce du Christ porte le chrétien plus haut : Dieu est tout en lui ; et si, entre ces deux termes infiniment distants, doit se consommer cette union inespérée, c'est que, par l'Esprit-Saint, le Christ a transformé l'homme, l'a pénétré de sa vie, et l'a attiré en lui, jusqu'au Père. L'homme n'est uni à Dieu qu'en participant à l'union des personnes divines entre elles (3). »

2° *Trinité, modèle de l'union des hommes entre eux*

L'un des fruits de l'union de l'homme avec la Trinité sera l'union de l'homme avec ses semblables.

L'union de l'homme avec les hommes est un devoir rigoureux. La voix de la nature et celle de Dieu nous l'imposent avec une autorité indiscutable. Se rapportent à cette grave obligation les mots fréquemment employés de *philanthropie*, de *fraternité* et de *solidarité*.

(1) Fête de la Pentecôte : séquence *Veni Sancte Spiritus*.
(2) Hymne *Veni Creator*.
(3) Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, Paris, 1910, p. 342.

Dans l'Ancien Testament et dans la nouvelle Loi, le Seigneur a promulgué à l'humanité le commandement de la charité, c'est-à-dire le commandement de l'amour de Dieu, inséparable de l'amour des hommes. — Il a été dit aux anciens : « Tu aimeras ton prochain. » Or Jésus renouvelle et complète ce précepte universel. Après avoir déclaré aux Pharisiens que l'amour du Seigneur est le premier et le plus grand des préceptes, il ajoute : « Le second lui est semblable : Tu aimeras ton prochain comme toi-même. A ces deux commandements se rattachent toute la Loi et les prophètes (1). »

Il faut que la concorde règne, parmi les hommes, dans la famille, dans la société civile et parmi les peuples.

De par la volonté du Christ, une plus sainte unité groupe les membres de l'immense famille chrétienne. L'unité est une note distinctive de l'Église véritable. *Credo Ecclesiam unam.* Jésus veut qu'il y ait un seul troupeau sous la conduite d'un seul pasteur : *unum ovile et unus pastor* (2).

Or, selon les assurances formelles et réitérées du Sauveur, l'ineffable harmonie qui existe entre les personnes de la Trinité, est l'idéal que les hommes doivent, suivant leurs forces, reproduire dans leurs relations quotidiennes avec leur prochain.

Écoutons Jésus, dans sa sublime oraison sacerdotale. Il pense à son Église, et s'adressant à son Père : « Père saint, dit-il, conservez en votre nom ceux que vous m'avez donnés, *afin qu'ils ne fassent qu'un, comme vous et moi nous ne faisons qu'un* (3)... Ce n'est pas seulement pour eux que je prie, mais encore pour tous ceux qui croiront en moi, afin

(1) S. Matth., XXII, 39, 40.
(2) S. Jean, X, 16.
(3) Ibid., XVII, 11.

que tous ensemble ne soient qu'un : comme vous, mon Père, vous êtes en moi et moi en vous, qu'ils soient de même un en nous... Aussi leur ai-je donné la gloire que vous m'avez donnée, *afin qu'ils ne soient qu'un, comme vous et moi nous ne sommes qu'une même chose* (1). »

Qui ne serait frappé de cette insistance de Jésus à proposer ainsi l'union de la Trinité comme l'exemplaire suprême de l'union des hommes? Et Notre-Seigneur parle de la sorte, dans une prière solennelle, après l'institution de l'Eucharistie, et peu avant de mourir sur la croix.

Comment s'accomplira la prière sacerdotale du Christ? — Le Père et le Fils (et le Saint-Esprit) sont un, parce qu'ils possèdent la même et unique nature divine, laquelle reste cependant indivisible et indivisée en chacun d'eux. — Une telle union est irréalisable parmi les hommes. Chaque personne créée a une nature numériquement distincte, qui n'est pas celle des autres personnes qui l'entourent. — Évidemment le Christ ne demande pas à son Père une pareille union entre les hommes ; mais seulement celle que les hommes sont capables d'atteindre avec le secours de sa grâce.

Entre les trois personnes divines, l'union d'intelligence, de volonté, de puissance, d'activité, est aussi complète que l'union de la nature. Le Père, le Fils et le Saint-Esprit ont les mêmes pensées et les mêmes décrets, ils exécutent les mêmes œuvres; « ils sont unis dans la même vie d'intelligence », dit Bossuet.

Les hommes, sous ce rapport, sont capables, jusqu'à un certain point, d'imiter, dans leurs relations mutuelles, l'union des personnes divines. Et ils y sont tenus.

Un, ils le seront par l'intelligence, la volonté et l'activité.

(1) S. Jean, XVII, 20, 21.

— Par l'intelligence d'abord. — Ils adhéreront aux mêmes vérités fondamentales, naturelles et surnaturelles, spéculatives et pratiques. Ils accepteront la même révélation, le même évangile, la même foi, *habentes unum spiritum fidei* (1), *una fides* (2). — En conséquence, des principes identiques de croyance et de conduite leur serviront de règle sûre pour juger de la valeur réelle des actes, des choses, des événements, des hommes; pour savoir ce qu'ils ont à dire et à faire, dans les diverses conjonctures où ils peuvent se trouver.

L'union des intelligences appelle l'union des volontés. *Voluntas sequitur intellectum.* Et il est plus facile de s'entendre dans la volonté que dans l'intelligence.

Les hommes, éclairés de la même lumière, dirigeront leur amour sur le même Bien suprême, Dieu, Beauté infinie, et vers les biens secondaires qui ne détournent pas du précédent ou qui conduisent positivement vers lui. Des moyens différents, mais approuvés et dictés par la vérité et la sagesse, seront mis en œuvre. On obéira à la vérité, on suivra sa lumière, *facientes veritatem* (3), on marchera sous son étendard.

La charité unit les serviteurs de la vérité : ceux-ci, groupés par ce lien solide d'amour et de paix, formeront un assemblage, aux éléments étroitement resserrés, et s'offriront, comme un bouquet d'agréable suavité, à Dieu, qui est la charité par essence.

Un, les hommes le seront enfin par leur activité. Ayant les mêmes pensées et le même amour, leur conduite se bornera à exécuter ce que leur esprit aura conçu et organisé, ce que leur volonté aura résolu et décidé. *Si spiritu vivimus, spiritu et ambulemus* (4).

(1) II Cor., IV, 13. — (2) Ephés., IV, 15. — (3) Eph., IV, 15. — (4) Galat., V, 25.

Les chrétiens, parmi lesquels existe cette harmonie de pensée, d'amour et d'action, ne forment désormais qu' « un seul cœur et une seule âme », comme la multitude des croyants, aux premiers âges de l'Église (1). — O admirable et sainte unité des serviteurs fidèles du Christ, de Dieu, de la Trinité!

Jésus, dit Bossuet, propose à tous les fidèles le plus grand de tous les mystères pour être le modèle de leur unité... Puisqu'il passe au-dessus des cieux et de toutes les intelligences et qu'il nous donne pour modèle de notre unité l'unité même du Père et du Fils; qui pourrait nous exprimer, chrétiens, quelle doit être notre union, et combien nous nous rendrons criminels si nous rompons le lien de la charité fraternelle, qui doit être réglée sur ce grand exemple? (2) »

III. — Le Christ réalise le mystère et le précepte d'unité, contenus dans la Trinité.

Jésus réalise, d'une manière parfaite, le mystère et les préceptes d'unité que contient, rappelle ou ordonne l'ineffable Trinité.

Le Christ est Dieu et homme, *Deus et homo est* (3). Il possède la nature divine et la nature humaine complètes : *perfectus Deus et perfectus homo* (4). Il est le Verbe fait chair, qui, dans la plénitude des temps, a paru, parmi les hommes, pour les racheter.

A. — Jésus est la seconde personne de la Trinité. C'est

(1) Actes, II, 46; V, 12.
(2) *Œuvres de Bossuet.* Paris, 1816, t. XIV, p. 239.
(3) Denzinger, *Symbol. Athanas.*, n. 40.
(4) Denzinger, *op. cit.*, n. 40.

le Fils de Dieu, qui n'a point rougi de prendre un corps et une âme, semblables aux nôtres. Il jouit de la nature incréée, il est vrai Dieu, *Deum verum de Deo vero* (1).

Il se distingue personnellement du Père et du Saint-Esprit. Le Fils ne se confond ni avec l'un, ni avec l'autre. Seul il s'est fait homme : ce qu'on ne peut attribuer aux deux autres personnes.

Le Verbe incarné est inséparablement uni au Père et au Saint-Esprit : au Père, qui l'engendre de toute éternité; au Saint-Esprit, qui éternellement procède de lui et du Père. « Je suis dans le Père et le Père est en moi (2) », dit le Sauveur.

Avec le Père et le Saint-Esprit, Jésus, comme Verbe, ne forme qu'un seul Dieu : les trois personnes ont la même nature, elles sont un même Dieu. *Ego et Pater unum sumus*, affirme Jésus (3).

En Jésus, est donc l'unité incommunicable propre aux personnes divines, dans le sein de la Trinité.

*
* *

B. — Le Verbe a pris la nature humaine, dans son intégrité : un corps de chair avec ses divers organes, une âme avec toutes ses facultés inférieures et raisonnables. *Perfectus homo ex anima rationali et humana carne subsistens* (4).

1. — Dans le Christ, l'humanité est unie à la divinité de plusieurs façons. — Tout d'abord d'une manière naturelle comme tout être créé : la divinité a produit l'humanité du

(1) Symbole de Nicée.
(2) S. Jean, XIV, 10.
(3) *Op. cit.*, X, 30.
(4) Denzinger, *Symbol. Athanas.*, n. 40.

Sauveur, elle la maintient dans l'existence, elle est la source première de toute son activité corporelle et spirituelle. A ce point de vue, pas de différence essentielle entre l'union de Dieu avec Jésus et l'union de Dieu avec les autres hommes.

En Jésus, l'humanité est, de plus, surnaturellement unie à la divinité. Cette union surnaturelle est réelle et morale.

L'union réelle s'accomplit simultanément et par l'union hypostatique et par la grâce. — Ces deux formes d'union diffèrent radicalement. La première existe dans le Christ seul et pas dans les créatures raisonnables; la seconde est commune à Jésus et aux âmes saintes. La première appelle la seconde; et l'excellence de celle-là exige la souveraine perfection de celle-ci.

*
* *

L'union hypostatique est l'union de la nature divine et de la nature humaine, dans la seule personne du Verbe, de telle sorte que le Christ est vrai Dieu et vrai homme. — Par elle, l'humanité et la divinité sont unies substantiellement. *Nascitur homo Deo mixtus*, écrit Tertullien (1), et saint Cyprien dit : *Deus cum homine miscetur* (2).

Cependant ces deux natures, dans le Christ, restent distinctes ; elles ne se confondent pas. Chacune conserve ses facultés et ses propriétés respectives. Le concile œcuménique de Chalcédoine (451) définit : « nous proclamons... un seul et même Christ, Fils unique, Seigneur en deux natures, sans confusion, sans changement, sans division, sans séparation, sans que l'union supprime la différence des natures. Jésus est parfait dans l'humanité, parfait dans la

(1) *Apologet.*, c. 21 ; cf. *Lib. adversus Praxeam*, c. 27.
(2) In lib. *De idol. vanit.*

divinité, *perfectum in humanitate,... perfectum in divinitate* (1). »

La nature humaine est unie à la personne divine, dans la seule personne du Verbe (2). Par une merveille incomparable, la nature humaine appartient ainsi personnellement au Verbe. *Unus in utraque natura loquitur Dei Filius*, affirme saint Ambroise, *quia in eodem utraque natura est* (3). Les actions humaines du Christ sont des actions divines, parce qu'elles sont et doivent être attribuées à la personne divine du Fils. *Actiones sunt suppositorum*, enseigne la philosophie.

De cette union personnelle découlent des conclusions très importantes : d'abord l'excellence et la valeur infinies de toute l'activité humaine du Sauveur, l'obligation pour tous les fidèles d'adorer son humanité (4), l'impossibilité absolue pour lui d'être dans l'erreur ou l'ignorance et de commettre le péché. — En vérité, l'union hypostatique de l'humanité à la divinité dans le Christ est la plus grande de toutes les unions. Si on considère l'union de l'Incarnation du côté du sujet dans lequel se fait la conjonction de deux natures, cette union a la prééminence sur toutes les autres, car l'unité de la personne divine dans laquelle s'unissent l'humanité et la divinité est la plus parfaite qui existe (5).

*
* *

Dans le Christ, l'union hypostatique est le principe de la plénitude de grâce qui rayonne à travers son humanité, et qui unit cette humanité à Dieu, d'une manière nouvelle.

(1) Denzinger, n. 148.
(2) *Somme theol.*, 3 p., q. 2, a. 2 et 3.
(3) *De Fide*, l. I, c. 4.
(4) *Somme théol.*, 3 p., q. 25, a. 2.
(5) Cf. S. Thomas, *Somme théol.*, 3 p., q. 2, a. 9.

L'âme qui, comme l'âme de Jésus, appartient à une personne divine, doit être divine. Manifestement elle ne le sera point par sa nature : celle-ci reste nécessairement imparfaite et créée; — elle ne le sera que par le don surnaturel de la grâce habituelle, laquelle divinise en quelque sorte l'être qui en est l'heureux bénéficiaire (1).

« Le Verbe s'est fait chair, écrit saint Jean, et il a habité parmi nous, plein de grâce et de vérité (2). » Sur Jésus est descendu le Saint-Esprit, source inépuisable d'amour et de biens célestes.

L'union de la nature humaine à Dieu par la grâce, dans le Christ, fut plus parfaite que dans toute créature humaine et angélique, actuelle ou possible. Dieu lui a donné son Esprit sans mesure (3). Le Christ homme jouit d'une plénitude de grâce qui lui est essentiellement propre, parce que lui est essentiellement propre le titre exigitif de cette surabondance : ce titre n'étant autre que l'union hypostatique elle-même. Plus un être est près de Dieu, plus il participe à sa bonté ineffable. Or aucune créature n'est unie plus intimement à Dieu que l'humanité adorable de Jésus (4).

L'humanité du Sauveur est rattachée à la divinité, d'une façon inséparable, *inseparabiliter*, par l'union hypostatique, par la grâce, — et aussi par une union morale étroite, constante, inaltérable, qu'aucune puissance ennemie au ciel ou sur la terre n'est capable d'affaiblir ou de rompre.

La volonté humaine de Jésus se conforme en tout à celle du Père : *Je fais toujours*, dit-il, les *choses qui lui plai-*

(1) *Op. cit.*, 3 p., q. 7, a. 1.
(2) S. Jean, I, 14.
(3) Ibid., III, 34.
(4) S. Thomas, *Somme théol.*, 3 p., q. 7, a. 9 et 10.

sent (1). Notre-Seigneur veut ce que Dieu veut, il ne veut que cela. Il déteste tout ce que Dieu déteste. Il n'a qu'un seul but : réaliser partout, toujours, en toutes choses, les préceptes et le bon plaisir du Père qui est aux cieux. O Père, *que votre volonté, et non la mienne, s'accomplisse!* (2) s'écrie Jésus au jardin des Olives, durant sa douloureuse agonie.

Cette prière résume toute la vie du Christ. L'union de sa volonté et de toutes ses facultés humaines avec Dieu fut si profonde qu'il semblait être dirigé par la seule volonté du Très-Haut.

*
* *

2. — Jésus modèle de l'union de l'homme avec Dieu, avec la Trinité, est en même temps le principe et la règle de l'union des hommes avec la Trinité et de leur union entre eux.

A la suite du péché originel, le genre humain se trouvait sans espérance et sans Dieu; il était séparé à jamais de sa fin dernière; Satan exerçait sur lui son empire. Ainsi l'homme était devenu l'esclave du démon et l'ennemi de son Créateur, de la Trinité entière.

Mais Jésus, par sa passion et sa mort rédemptrices, a réconcilié l'humanité avec la Trinité. Écoutez saint Paul : « Lorsque nous étions ennemis, nous avons été réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils (3). » « En Jésus-Christ, vous qui étiez jadis éloignés, vous êtes rapprochés par le sang du Christ, car c'est lui qui est notre paix, lui qui des deux peuples n'en a fait qu'un... Par lui nous avons accès

(1) S. Jean, VIII, 29.
(2) S. Luc, XXII, 42.
(3) Rom., V, 10; II Cor., V, 18; Coloss., I, 22.

les uns et les autres auprès du Père, dans un seul et même Esprit (1). »

Dans la personne de Jésus, la justice et la charité divine se sont donné le baiser de paix : d'une part, le Christ, comme Dieu incarné, a offert à son Père une satisfaction suffisante pour les péchés des hommes ; et d'autre part, Dieu le Père, après avoir reçu cette sublime réparation pour les injures faites à sa majesté, a pu réaliser ses desseins de miséricorde envers l'humanité.

En vertu des mérites du Sauveur, les hommes pourront désormais s'unir surnaturellement à la Trinité, et vivre dans sa mystérieuse amitié. Il n'est pas d'autre moyen d'atteindre ce résultat que l'application du sang rédempteur. « Le salut n'est en aucun autre : car il n'y a pas sous le ciel un autre nom qui ait été donné aux hommes par lequel nous devions être sauvés », déclare saint Pierre (2) aux chefs du peuple et aux anciens d'Israël.

Enfin Jésus est la règle de l'union des homme entre eux par la charité. — Tout d'abord il donne l'exemple le plus parfait de cette vertu : *Dominicae carnis actus, divinitatis exemplum est*, écrit saint Ambroise (3). Quelle n'est pas sa bonté, sa douceur, envers ses apôtres, ses disciples, ses ennemis, et les foules qui le suivent! Sur tous, il répand ses bienfaits : la vérité évangélique, la paix de l'âme, la santé du corps, *pertransiit benefaciendo* (4). Il est le bon pasteur qui donne sa vie pour ses brebis. Il est la charité même. *Deus caritas est* (5).

En outre, le Christ formule avec autorité la grande loi

(1) Ephés., II, 13-19.
(2) Actes, IV, 12.
(3) *In Luc.*, l. IV, c. 4.
(4) Actes, X, 38.
(5) I Joann. IV, 8, 16.

de la charité universelle. « Vous aimerez le prochain comme vous-mêmes (1). Vous aimerez vos ennemis, vous leur ferez du bien (2). » Voilà les préceptes qu'il formule avec une autorité supérieure à celle de Moïse ; qu'il répète afin de les graver dans le cœur d'hommes non habitués à entendre des paroles d'amour.

Cet amour mutuel des hommes repose sur leur fraternité en Dieu. Tous nous sommes les enfants d'un même Père qui est aux cieux, les frères du même Christ-Emmanuel (Dieu avec nous), tous nous sommes appelés à former avec lui un seul corps mystique, à vivre de ses sentiments et de sa vie, à partager sa gloire céleste. L'union des hommes les uns avec les autres ne saurait avoir une base plus inébranlable. L'Évangile du Christ est la discipline idéale de l'amour véritable. Cette union s'entretient, se développe, se perfectionne par la foi en Jésus, par l'amour de Jésus, par la fidélité à ses préceptes, par l'usage de la très sainte Eucharistie, laquelle est un « pain de charité et de paix ».

*
* *

La Trinité, mystère d'unité, est le centre lumineux du christianisme tout entier. Elle est comme un soleil resplendissant dont les rayons éclairent et illuminent l'ensemble de la religion fondée par Jésus.

Cette vérité révélée peut être envisagée comme une adorable synthèse du dogme et de la morale, de la foi spéculative et de la foi pratique. Bien comprise, elle dirige la croyance et la conduite des fidèles. Être uni à la Trinité n'est-ce pas le résumé de la vie chrétienne, de l'ascétisme,

(1) S. Matth., XIX, 19 ; XXII, 39.
(2) Ibid., V, 44.

de la mystique, bref, de toutes les formes de la véritable sainteté? « Formons donc en nous la Trinité sainte, unis à Dieu, connaissant Dieu, aimant Dieu (1). »

« Seigneur, Dieu unique, Dieu Trinité, si j'ai dit (dans ces pages) quelque chose que j'ai puisé en vous, que tous ceux qui sont à vous le reconnaissent; mais si j'y ai mis du mien, pardonnez-moi et que les vôtres me pardonnent aussi (2). »

J.-B. Bord.

(1) Bossuet, *Élévations sur les mystères*, IIe sem., 9e élévat.
(2) S. Augustin, *De Trinitate*, l. XV, c. XXVIII, *in fine*.

Les conditions du Salut

(*Suite*)

La foi

« Celui qui aura cru et aura été baptisé sera sauvé; celui qui n'aura pas cru sera condamné » (Marc, xvi, 16).

« En vérité, en vérité, je vous le dis, celui qui croit en moi a la vie éternelle » (Joan., vi, 47).

La foi est donc absolument nécessaire au salut.

Saint Paul (Rom.) fait ressortir cette nécessité, en montrant que ni la raison naturelle chez les Gentils, ni la loi et la circoncision chez les Juifs, ne peuvent par elles-mêmes justifier une âme devant Dieu. C'est la foi seule (unie à la charité) qui justifie. Abraham fut justifiée par sa foi, alors qu'il n'avait pas encore reçu la circoncision; et celle-ci ne fut en lui que le signe ou le sceau de la foi antérieure.

Le baptême produit le salut, mais parce qu'il est le sacrement de la foi : ainsi parle toute l'antiquité. Appliqué aux enfants, il obtient son effet salvifique en vertu de la foi de l'Église, au nom de laquelle il est donné : pour les adultes, il ne sauve qu'autant que la foi l'a précédé dans leurs âmes, engendrée par la parole apostolique.

La foi est le germe premier et nécessaire de la vie surnaturelle, dont le salut est l'aboutissement. Toute vie morale, dans l'ordre naturel et dans l'ordre surnaturel, dépend d'un

acte de l'intelligence ; car la fin, qui attire la volonté, n'est connue de celle-ci que par l'intelligence ; on ne se porte vers une chose qu'autant qu'on la connaît, ceci est élémentaire. Comment entrerons-nous dans la connaissance de notre fin surnaturelle, qui est Dieu vu face à face ? Nous ne pouvons y entrer que par la foi. Cette fin, qui dépasse notre portée, nous est révélée par la parole de Dieu lui-même ; or la foi est une ferme adhésion de l'esprit à cette parole révélatrice, adhésion méritoire, car elle est libre, n'étant pas forcée par l'évidence de la chose révélée. Il y a donc nécessité à croire, et en même temps il y a mérite. C'est un péché, et un péché très grave, de refuser son adhésion à la parole de Dieu, qui est la suprême vérité ; et toutefois, comme cette parole ne dissipe pas entièrement l'obscurité du mystère où elle nous introduit, il y a mérite et vertu à l'accepter sans réticence.

La vertu par laquelle on croit est la vertu théologale de la foi, que saint Paul définit : « La substance des biens que nous espérons et la conviction des choses invisibles » (Heb. xi, 1). Saint Thomas commente cette définition en disant : « La foi est une vertu, par laquelle est commencée en nous la vie éternelle. » Notre-Seigneur fait cette déclaration : « La vie éternelle consiste à vous connaître, ô vous mon Père, et celui que vous avez envoyé, Jésus-Christ » (Joan. xvii, 3). La foi, qui nous introduit en cette connaissance, inaugure en nous la vie éternelle. Oh ! la grande et nécessaire vertu ! Elle est dans l'intelligence spéculative ; son acte est une adhésion ferme à Dieu en tant que suprême vérité. Mais la volonté n'est pas étrangère à cette adhésion, et c'est elle qui lui donne sa fermeté. On croit, parce que la parole de Dieu a un caractère de véracité indiscutable ; mais on ne croit, en définitive, qu'autant qu'on veut croire.

Ce double jeu de nos principales puissances dépend de

la grâce : c'est elle qui élève l'intelligence, en l'imprégnant de lumière divine, jusqu'à la connaissance de l'objet surnaturel, qui lui est présenté, afin qu'elle y adhère sans réserve; et c'est la grâce aussi, qui, touchant la volonté, l'incline dans le sens d'un acte de foi ferme et délibéré.

Par le fait que la volonté, sous l'impulsion de la grâce, stimule l'intelligence à croire sans réticence, on croit *en Dieu* : ce qui est plus et mieux que de croire simplement *Dieu* ou de croire *à Dieu*; ce qui implique un vrai transport de l'âme en Dieu. Dieu n'est pas un simple objet que l'on considère dans sa lumière inaccessible; la foi n'est pas un simple acquiescement spéculatif à une vérité entrevue; c'est une entrée, ou plutôt, répétons le mot, un transport, de nos facultés en Dieu vérité suprême, une soumission de la raison à cette vérité qu'elle reconnaît comme sa maîtresse et sa règle. Saint Paul se dit appelé à « captiver toute intelligence dans la soumission au Christ » (II Cor., x, 6). Comment cela ? Par la foi. Telle est la puissance insigne de la foi : elle met l'âme en contact avec la vérité de Dieu; elle la transporte en Dieu; elle inaugure en nous la vie éternelle.

Saint Paul, en l'une de ses épîtres (II Thes. II, 3), s'écrie avec douleur : « La foi n'est pas le bien de tous, *non enim omnium est fides*. » La foi est un don de Dieu : Dieu ne veut priver de ce don aucun homme. Mais en fait il en est, et beaucoup trop, parmi les hommes et même parmi les chrétiens, qui en sont privés. C'est sans doute par leur faute; mais ceux qui ont l'inestimable bonheur de posséder la foi, la possèdent par grâce.

Grand mystère ! Nous qui avons la foi, ne pourrions-nous pas être de ceux qui ne l'ont pas ? Possédons humblement ce don si précieux, que Dieu nous a fait et qu'il nous maintient; demandons-lui qu'il nous le conserve et qu'il l'augmente : la foi ne se conserve que si elle s'aug-

mente. Et, pour contribuer à son augmentation, vivons pratiquement de notre foi : car la vie du juste procède tout entière de la foi comme de sa racine, *justus ex fide vivit.* La foi ne cesse de se fortifier et de grandir en celui qui en vit. Qui refuse d'en vivre la voit peu à peu dépérir, et la sent disparaître, creusant par sa disparition un vide que rien ne peut combler. Dieu nous préserve d'un tel malheur !

Pénitence et conversion

La pénitence et la conversion entrent dans les conditions du salut.

La pénitence, c'est le mot primordial, qui ouvre les prédications de Notre-Seigneur et de saint Jean-Baptiste son précurseur : « Faites pénitence, car le royaume des cieux est proche » (Mat. III, 2. — IV, 17). « Je suis venu, déclare Notre-Seigneur, appeler, non les justes, mais les pécheurs *à pénitence* » (Luc. V, 32). Il veut ardemment sauver les pécheurs, mais en les amenant à pénitence. Et il ne suffit pas de faire pénitence, mais encore *un digne fruit de pénitence* (Mat. III, 8). Faire un digne fruit de pénitence, c'est se repentir, de telle sorte, de ses péchés, qu'on ne veuille plus les commettre ; c'est aussi, selon saint Grégoire, proportionner la pénitence aux fautes commises, de manière que celui qui a plus péché fasse une pénitence plus rigoureuse. La pénitence ainsi comprise, et elle ne saurait l'être autrement, doit produire une conversion foncière, un changement radical de vie.

Que de fois Dieu ne crie-t-il pas à son peuple par la bouche de ses prophètes : Convertis-toi, reviens à moi ! En Jérémie, Dieu promet à sa nation chérie que, si elle se convertit, il redeviendra son époux ; et qu'alors, pour l'habiliter à l'honneur d'une telle union, il guérira les plaies

de ses infidélités (Jer., III, 14-22). Mais que doit être une vraie conversion ? Une *circoncision du cœur*, dit Jérémie, à savoir un retranchement énergique et même violent des convoitises malsaines, des vices déshonorants (IV, 1-4). Le même prophète proclame d'ailleurs (V, 21) que la vraie conversion est l'œuvre de Dieu en nous, et qu'alors seulement, nous sommes foncièrement convertis s'il nous convertit : *Convertissez-nous à vous, Seigneur, et nous serons convertis.*

Il est difficile d'ajouter à ce tableau d'une vraie conversion. Et, toutefois, saint Paul la dépeint avec des traits plus énergiques encore : pour lui, c'est une mort au péché, de laquelle procède une vie toute nouvelle qu'il qualifie une vie de résurrection (Rom. VI). Ainsi, il n'y a plus rien de commun entre le pécheur et l'homme justifié : celui-ci est mort à tout son passé de péché, pareil à l'enfant qui vient de naître, il commence une vie absolument nouvelle de grâce et de justice. L'homme ancien, à savoir l'homme pécheur, qui se corrompt au gré de l'erreur, est dépouillé, comme on jette là un vieux vêtement, un homme nouveau surgit, qui est une création de Dieu dans la justice et la sainteté (Eph. IV, 22-25). Et cette transformation, mort au péché et résurrection de grâce, s'opère en nous par la vertu toute-puissante de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ.

Saint Paul insiste sur ce point, que le chrétien ressuscité à une vie de grâce ne doit plus mourir par le péché (Rom. VI, 2). Est-ce à dire que le péché a perdu sur nous toute sa puissance ? Non ; par la vertu de notre justification, il a été dépossédé de son empire tyrannique sur nos âmes ; mais il ne cesse de nous molester par les concupiscences qui persistent dans notre chair. Expulsé de l'âme, il s'est cantonné dans la chair, et là il habite : il s'agit de l'y

poursuivre, de l'y combattre, par une lutte qui n'admet pas de trêve et qui durera toute la vie présente ; il s'agit de *mortifier* sans cesse les convoitises qui naissent de la chair. Autrement, elles nous entraîneraient dans le péché formel, et nous feraient mourir à la vie de la grâce (Rom. VII, VIII).

Le chrétien justifié ne doit donc pas s'endormir, comme s'il n'avait plus rien à craindre du péché ; il doit se tenir en éveil, pour le combattre par une mortification continuelle qui implique un haut esprit de pénitence. La pénitence est toujours nécessaire au chrétien ; c'est une condition requise pour que s'épanouisse en lui la grâce du baptême. Qui dit pénitence continuelle, dit conversion continuelle. Au fur et à mesure que l'âme se libère des attraits du péché, elle se tourne vers Dieu plus complètement. Diminution de la cupidité, augmentation de la charité ; c'est là, selon saint Augustin, tout le programme de la vie chrétienne.

Notre-Seigneur a proclamé la nécessité d'une continuelle conversion, quand il a dit à ses apôtres : « Si vous n'êtes pas convertis, si vous ne devenez pas comme de petits enfants, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux » (Mat. XVIII, 37). Notre-Seigneur parle à ses apôtres, non à des pécheurs grossièrement vicieux ; il discerne en eux un fond d'ambition et d'orgueil ; et il leur déclare qu'il faut qu'ils se convertissent, s'ils veulent entrer dans le royaume des cieux. De plus, en leur présentant l'innocence et l'ingénuité des enfants comme le terme où leur conversion doit aboutir, il leur fait entendre qu'ils auront à y travailler toute leur vie. Le Sauveur dit spécialement à saint Pierre qu'il lui faudra se convertir pour confirmer ses frères. Là-dessus, saint Ambroise fait cette réflexion : « Si Pierre a besoin d'être converti, lui qui a suivi le Seigneur sur un mot de sa bouche, qui donc se croira converti en un moment, *quis credat cito se esse conversum* ?

Suivant saint Thomas, « Le cours commun et habituel de la justification est celui-ci : que, sous la motion de Dieu, l'homme se convertisse à lui, d'une conversion d'abord imparfaite, pour arriver ensuite à la parfaite, selon ce qu'enseigne saint Augustin, que *la charité initiale mérite d'être augmentée et, augmentée, d'être perfectionnée* » (S. Th. Iª IIæ, q. 113, a. 10). Avec le progrès de la conversion, se vérifie le progrès de la charité ; et ce double progrès parallèle n'a pas de fin ici-bas ; la charité n'aura sa pleine consommation qu'au seuil de la vie future, avec l'impeccabilité parfaite.

Notons, en passant, que l'espérance chrétienne est une vertu essentiellement convertissante. Comment cela ? En ce qu'elle transporte, de la terre au ciel, toutes nos pensées et tous nos désirs. Par elle, de terrestres que nous sommes, nous devenons célestes ; et telle est la formule de la vraie conversion.

Observation des commandements et bonnes œuvres.

A celui qui lui demandait : « Maître, quel bien ferai-je pour posséder la vie éternelle ? » Jésus répond : « Si tu veux entrer dans la vie, garde les commandements » (Mat. xix, 16, 17). La parole est formelle : l'observation des commandements est requise pour entrer en possession de la vie éternelle. Et en cet endroit même, Notre-Seigneur spécifie les commandements qu'il faut observer ; c'est le décalogue.

Or, il est un commandement que le Sauveur proclame le premier et le plus grand de tous, dans lequel il voit se résumer la loi et les prophètes (Mat. xxii, 36-41) ; et c'est celui-ci : *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de tout ton esprit ;* et puis cet autre qui

lui est semblable : *Tu aimeras ton prochain comme toi-même.* Il est clair que si l'on doit observer tous les commandements pour arriver au salut, l'accomplissement de celui-ci s'impose au premier chef. Il est l'âme de tous les commandements ; il est le grand commandement positif ; il met tout notre être, notre cœur, notre âme, notre activité, notre application d'esprit, au service de Dieu, pour procurer sa gloire et accomplir ainsi notre fonction de créature, ce qui, du même coup, nous conduit au salut. Aimer Dieu, aimer dans l'ordre voulu de Dieu, c'est là tout l'homme, c'est la vie et la vie éternelle. « Celui qui n'aime pas, dit saint Jean, demeure dans la mort » (I Joan. III, 14). Ce commandement est l'exercice de la charité : or, la charité, quand elle est dans un cœur, ne peut rester oisive ; elle produit les bonnes œuvres.

Mettons en lumière ce point important, que les bonnes œuvres sont nécessaires au salut. L'apôtre saint Paul insiste beaucoup sur la foi, comme l'architecte qui, avant tout, veut poser un bon fondement. Mais quand il parle de la foi comme principe de la vie chrétienne, il entend *la foi qui opère par la charité* (Gal. v, 6). Écoutons-le également qui s'écrie : « Aurais-je une foi à transporter les montagnes, si je n'ai pas la charité, je ne suis rien » (I Cor. XIII, 2).

Saint Jacques fait comprendre comme il suit la nécessité des bonnes œuvres : « A quoi, mes frères, servira-t-il à quelqu'un de dire qu'il a la foi, s'il n'a pas les œuvres ? Sa foi pourra-t-elle le sauver ? Si son frère et sa sœur sont nus et ont besoin de leur nourriture quotidienne, et qu'il leur dise simplement : *Allez en paix, réchauffez-vous, et rassasiez-vous,* sans leur donner ce qui leur est nécessaire, où cela mène-t-il ? Vous voyez par là que la foi sans les œuvres est morte » (Jac. II, 14-18). Ici, l'apôtre explique

comment Abraham fut justifié, non seulement pour avoir cru à Dieu, mais encore pour avoir offert son fils Isaac sur l'autel. C'est ainsi, conclut-il, que « la foi coopérait à ses œuvres » (ibid., 22). Il est donc nécessaire qu'à la foi s'ajoutent les bonnes œuvres, faites en charité, pour que l'on arrive au salut.

Saint Jacques insiste sur les œuvres de miséricorde, et à juste titre : elles tiennent une si grande place dans les rétributions divines, que Notre-Seigneur fait rouler sur elles le dernier jugement. Toutefois les bonnes œuvres ne se limitent pas exclusivement aux œuvres de miséricorde. Tout œuvre faite en état de grâce, rapportable à Dieu et rapportée à lui au moins par une intention générale, est une bonne œuvre méritoire. Tout le monde ne peut faire l'aumône : les pauvres se sanctifient par le travail pénible, par la patience, par l'accomplissement des devoirs qui leur incombent.

Notre activité a besoin de s'exercer ; et elle s'exerce en mal, si elle ne s'exerce pas en bien. La charité s'en empare, et lui donne son exercice légitime, son exercice voulu de Dieu ; elle lui fait produire des bonnes œuvres qui glorifient Dieu et qui sont méritoires de la vie éternelle.

Se réfugier dans l'inertie compromet le salut ; car « nous sommes, dit l'Apôtre, créés en Jésus-Christ pour les bonnes œuvres que Dieu a préparées pour que nous les accomplissions » (Eph. II, 10). Celui qui ne veut pas y mettre la main tombe sous une réprobation expressément indiquée dans le saint Évangile. Relisez la parabole des talents (Mat. XXV), et celle similaire des mines (Luc. XIX). L'homme qui n'a pas fait fructifier le talent ou la mine confiée à lui par le maître, est traité de *mauvais serviteur*, de *serviteur inutile* ; il est dépouillé de tout ce qu'il a, et finalement (c'est la terrible conclusion de la parabole des talents) jeté

dans les ténèbres extérieures, où il y a des pleurs et des grincements de dents (Mat. xxv, 30). Il n'y a pas de doute possible, ces dernières paroles désignent l'enfer. Les serviteurs inutiles, qui n'ont rien fait pour Dieu, qui ont laissé se stériliser les talents dont Dieu les avait gratifiés (il n'est pas dit qu'ils les ont perdus ou gaspillés, non, ils les ont conservés mais improductifs), ne peuvent attendre que le châtiment, et un châtiment éternel pour leur vie oisive. Qui donc ne tremblerait à cette conclusion ? « Donc, proclame l'Apôtre, tandis que le temps nous est donné, faisons le bien vis-à-vis de tous, et surtout vis-à-vis de ceux qui partagent notre foi » (Gal. vi, 10).

Aujourd'hui on se soustrait, avec une facilité extrême, à l'obligation de garder l'intégrité des commandements. Si quelques-uns gênent les passions ou les habitudes prises, on s'en exonère; et on persiste à compter sur son salut, comme s'il suffisait d'être moins mauvais, au point de vue extérieur, que tels ou tels autres, pour être sauvé. Ceux qui raisonnent ainsi, et se conduisent d'après ce faux principe, se préparent un cruel mécompte au jugement de Dieu. « Il suffit, dit saint Jacques, de la transgression d'un seul commandement, pour être coupable de la violation de toute la loi » (Jac. ii, 10). Car celui qui, sciemment et volontairement, transgresse un commandement, manque à la charité qu'il doit à Dieu, et dans laquelle tous les commandements se rejoignent et s'unifient. Observons tous les commandements, gardons la charité, qu'elle produise en nous les bonnes œuvres : par là, et seulement par là, nous serons sauvés.

La chasteté

L'obligation de garder la chasteté est, au fond, la grande

question qui passionne les hommes. Enlevez cette obligation, à l'instant la religion sera acceptée et même acclamée : mais alors ce sera la religion de Mahomet, et non plus celle de Jésus-Christ, qui, né d'une Vierge, est vierge par excellence, qui a institué un sacerdoce vierge, et dont l'enseignement est un enseignement de chasteté. « La religion pure et immaculée, dit saint Jacques, la voici : visiter les orphelins et les veuves dans leur tribulation, et se conserver sans tache (de la contagion) de ce siècle » (Jac. I, 27). Ainsi voilà les deux caractères de la vraie religion, la miséricorde et la chasteté : non pas l'un sans l'autre, mais l'un avec l'autre. Ils ne sont pas séparables.

Sous un symbole, Notre-Seigneur indique ces deux mêmes caractères : « Que vos reins soient ceints, dit-il, et ayez à la main des lampes ardentes » (Luc. XII, 35). La ceinture aux reins désigne la chasteté ; les lampes ardentes représentent les bonnes œuvres. Les apôtres saint Pierre et saint Paul, dans leurs Épîtres, exhortent de même les fidèles à avoir les reins ceints, c'est-à-dire à réprimer les désirs de la chair (I Pet. I, 13 — Eph. XI, 44). La tradition est unanime à souligner cette interprétation : « Il n'y a pas d'œuvre bonne, déclare saint Grégoire, là où fait défaut la chasteté. »

La chasteté fut la vertu chrétienne qui coûta le plus aux convertis du paganisme. La corruption païenne était telle que le désordre des mœurs semblait la chose la plus naturelle, comme de boire et de manger. Aussi, même baptisés, les convertis avaient besoin d'être fortement instruits sur la nécessité, pour qui veut vivre en chrétien, d'une abstention complète des actes impudiques. Saint Paul ne transigea pas avec la corruption ambiante. Il posa énergiquement la question de la chasteté au point de vue du salut. « Ceux qui commettent l'iniquité, dit-il, ne possé-

deront pas le royaume de Dieu. » Et il fait une énumération des vices qui ferment la porte du royaume de Dieu, parmi lesquels les vices de la chair ont la principale part. « Tout cela, conclut-il en s'adressant aux convertis, vous l'avez été; mais vous êtes lavés, mais vous êtes sanctifiés; mais vous êtes justifiés au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ et par l'Esprit de notre Dieu » (I Cor. VI). Ainsi le royaume de Dieu n'admet pas dans son sein les impudiques, pas plus, d'ailleurs, que les idolâtres, les voleurs, les avares, les ivrognes, les médisants, les gens de rapine : la vie nouvelle du chrétien ne comporte pas de tels vices.

Le croirait-on ? L'iniquité toujours ingénieuse chercha, dans les siècles suivants, à éluder des déclarations si formelles. Certains chrétiens osèrent prétendre que le jugement de Dieu roulerait purement sur les œuvres de miséricorde, et qu'il suffisait d'en faire pour être sauvé; que les autres péchés étaient couverts par la charité qu'on exerce vis-à-vis du prochain. Saint Augustin dans la *Cité de Dieu* (lib. XXI, c. 27) réfute *ex professo* cette prétention, dont le but n'était autre que de donner libre carrière aux vices de la chair ; il montre qu'une présomption pareille est contraire à la doctrine très évidente de l'Évangile, de saint Paul, de saint Jacques, que nous avons exposée plus haut. Saint Thomas reprend ses arguments au supplément de la Somme (Q. 99, a. 5).

Les partisans de la liberté de pécher ne se tinrent pas pour battus. Ils inventèrent une distinction subtile entre ces deux expressions : posséder le royaume de Dieu et être sauvé. Nous convenons, dirent-ils, que pour posséder le royaume de Dieu il faut être exempt de tout vice ; mais il nous suffit à nous d'être sauvés. Qu'on nous laisse nos faiblesses : Dieu est si bon que, moyennant quelques œuvres de miséricorde, il nous sauvera tels que nous sommes,

sans exiger de nous une perfection dont nous sommes incapables ; quant à ceux qui s'élèvent à cette perfection, ils posséderont le royaume de Dieu, ce qui est tout autre chose que d'être simplement sauvé. » C'est ainsi que ces pauvres chrétiens affectaient de se rassurer dans leur mauvaise conscience. — Saint Augustin, dans son beau sermon *de l'Utilité de la Pénitence*, met à néant cette distinction arbitraire qui n'a aucun fondement dans les Écritures ; il montre, par le prononcé du jugement final, qu'il n'y a pas d'autre alternative que d'un côté le royaume de Dieu, de l'autre le feu éternel.

Hélas ! aujourd'hui, pratiquement, on tend au même but ; on invente une distinction entre élus et sauvés, d'après laquelle tout le monde, ou à peu près, serait sauvé ; on dit et on imprime que les péchés de la chair sont choses sur lesquelles Dieu passe facilement l'éponge, qu'il les frappe de châtiments temporels plutôt que de châtiments éternels. Arrêtons-nous à un texte de saint Paul. On sait comment il oppose l'esprit et la chair, les fruits de l'esprit aux œuvres de la chair. Il ajoute : « Ne vous y trompez pas, on ne se moque pas de Dieu. L'homme moissonnera ce qu'il a semé : celui qui sème dans sa chair, y moissonnera la corruption ; celui qui sème dans l'esprit, y moissonnera la vie éternelle (Gal. VI, 8). Croire qu'après avoir semé des œuvres charnelles, on récoltera la vie éternelle : quelle illusion ! La chasteté gardée, ou recouvrée par la pénitence, est une condition du salut.

L'Humilité

Il résulte clairement, des instructions du Sauveur, que l'humilité est, elle aussi, une condition indispensable du salut. « Celui qui s'exalte sera humilié ; celui qui s'humilie, sera exalté » (Mat. XXIII, 12 — Luc. XIV, 11 ; XVIII, 14).

Ouvrez vos yeux intérieurs sur le monde des âmes; vous y verrez un continuel mouvement d'ascension et de descente, auquel aucune âme ne peut se soustraire : les unes montent par l'humilité, les autres descendent par l'orgueil ; les premières montent jusqu'au ciel, les secondes descendent jusqu'en enfer. La Sainte Vierge avait devant les yeux ce spectacle, quand, après que Dieu eut regardé l'humilité de sa servante, elle s'écria : « Il a déposé les puissants de leur siège, et il a exalté les humbles. »

Les saints sont unanimes pour déclarer que l'humilité est la vertu la plus indispensable au chrétien. On connaît la célèbre réponse de saint Augustin : « Si vous me demandez ce qui importe le plus dans la discipline chrétienne, je vous répondrai, *c'est l'humilité*. Et après? *L'humilité*. Et après? *L'humilité* » (*Ad Dios*. Ep. CVIII, 22). Lisez le chapitre XVII du livre XXXIII des *Morales* de saint Grégoire : vous y trouverez un traité complet de l'humilité. Il le conclut par ces paroles significatives : « Comme c'est notre Rédempteur qui gouverne les cœurs des humbles, alors que Léviathan (ou le diable) est le roi des orgueilleux, il s'ensuit que l'orgueil est le signe très évident des réprouvés, et l'humilité le signe très évident des élus.

L'importance capitale de l'humilité résulte des trois considérations suivantes : Pas de salut sans la grâce. Or « Dieu résiste aux superbes, et il donne sa grâce aux humbles » (Jac. IV, 6; I Pet. V, 5). « L'humilité, dit saint Augustin, est la voie pour obtenir la vérité. » L'esprit d'orgueil est essentiellement un esprit de mensonge et d'erreur. « L'humilité conduit à la charité : Aucune voie, dit encore saint Augustin, plus excellente que celle de la charité, et il n'y a que les humbles qui y marchent. » L'orgueil est égoïste jusqu'à la férocité ; il en arrive à nier Dieu, il détruirait le genre humain pour se satisfaire.

On convient que l'humilité est le point de départ de la vie spirituelle ; on comprend moins facilement que c'est en elle que tout se consomme, et néanmoins rien de plus vrai. Sans humilité, cela est de toute évidence, il n'y a pas de pénitence, pas de conversion : reconnaître son péché est la condition indispensable de tout repentir. Mais si l'humilité nous fait reconnaître le mal, à savoir le péché, qui est en nous, et nous plie à accepter de bon cœur toute l'humiliation qui lui est due; c'est elle aussi qui conserve en nous, pour Dieu, pour l'éternelle récompense, le bien que la grâce nous donne d'accomplir, autrement la vanité nous le ferait perdre. L'humilité est le ciment surnaturel qui consolide les vertus et qui leur donne de la cohésion : « Vertus sans humilité, dit saint Grégoire, poussière que le vent emporte. » De plus, comme nos bonnes œuvres examinées à la lumière divine sont pleines de défectuosités et de lacunes, comme elles se sentent de notre misère constitutionnelle, l'humilité répare ces défectuosités, comble ces lacunes, subvient à cette misère. En un mot, elle donne l'intégrité à nos bonnes œuvres, la consistance à nos vertus, en même temps qu'elle protège les unes et les autres, en les cachant même à celui qui les produit et qui en est orné, contre les surprises et les larcins de la vaine gloire.

Un éminent théologien nous disait que chaque vertu a son humilité correspondante, qu'il y a l'humilité de la justice, l'humilité de la force, l'humilité de la tempérance, qu'il y a même, ce qui semblerait paradoxal, l'humilité de l'humilité : c'est que l'humilité, après avoir concouru à la production d'une vertu, l'enveloppe et la cache; c'est aussi qu'elle rachète les défauts qui s'y trouvent; et ce faisant, elle se mêle si bien à chaque vertu, qu'elle en prend comme la teinte et le caractère. Bien plus, elle se cache elle-même

et se supplée elle-même : Je m'humilie de n'être pas humble.

Tout se consomme donc dans l'humilité, comme tout se consomme dans la charité. Ces deux vertus sont inséparables dans une âme sainte; elles se complètent l'une par l'autre, elles grandissent l'une par l'autre, elles se perfectionnent l'une par l'autre. L'une est la base, l'autre le sommet; l'une est la note basse, l'autre la dominante; toute la mélodie des vertus roule autour d'elles, comme tout l'édifice spirituel se soutient par elles deux.

Ce sont ces deux vertus, avec l'espérance, qui créent et qui maintiennent la pure et droite intention. « A celui, dit saint Grégoire, qui a la chasteté et les bonnes œuvres, que reste-t-il à faire, sinon à tendre par l'espérance vers la céleste patrie, sans que ce soit l'honnêté mondaine qui le porte à s'abstenir du vice » (Hom. XIII in Ev.). Que manque-t-il aux vierges folles ? La charité, exprimée par la pureté et la droiture de l'intention. « Elles cherchent les louanges des créatures, dit saint Grégoire, au lieu de poursuivre les récompenses éternelles » (Hom. XII in Ev.). Dans la pure et droite intention entrent donc, à la bien analyser, trois éléments : l'humilité, qui ne permet pas à la vaine gloire d'intervenir ; l'espérance, qui tourne l'aspiration de l'âme vers les biens célestes ; la charité, qui lui fait rechercher avant tout l'approbation et le bon plaisir de Dieu. Par manque de cette pure et droite intention, les vierges folles restent en dehors de la salle du festin; et l'Époux leur dit : *Je ne vous connais pas* (Mat. XXV, 12). Ah ! cultivons l'humilité, exerçons l'espérance, vivons de la charité.

(*A suivre.*)

Dom Bernard Maréchaux.

LES MAITRES ET LES MODÈLES

La prière chez les moines de l'antiquité

De tous les moyens qui servent à l'âme pour atteindre la perfection, la prière a toujours été considérée comme le plus important. Les moines des temps anciens ne méconnurent jamais cette vérité. « Dieu ne nous a pas prescrit de travailler toujours, de veiller, de jeûner continuellement, disait un moine célèbre, Évagre du Pont, mais il a posé cette loi qu'il faut prier sans cesse (1). » Cette prière continuelle ne pouvait être que la prière mentale, dont nous parlerons bientôt; mais les prières vocales étant un secours et un devoir, les moines s'en imposaient un grand nombre.

A cette époque, comme déjà aux premiers siècles de l'ère chrétienne, les psaumes formaient la prière usuelle. Les solitaires les récitaient seuls dans leurs cellules. A minuit, dit le P. Génier (2), au signal que faisait le canonarque en frappant, avec un maillet, sur le simantron (3) —

(1) P. G., t. 40, col. 1246.

(2) *Vie de S. Euthyme*, p. 132.

(3) A Tabennes, monastère de la Haute-Égypte, fondé par S. Pacôme, et qui fut le premier des monastères, on se servait d'une trompette pour appeler les moines à l'office.

forte pièce de bois suspendue à la porte de l'église, — l'anachorète se levait et chantait les psaumes de l'office nocturne, éclairé par la seule lumière des étoiles. Il savait par cœur le psautier et il n'ignorait pas quels psaumes il devait réciter chaque jour. » Le samedi et le dimanche les solitaires se réunissaient pour l'office.

Dans l'office public, usité chaque jour dans les monastères des cénobites, et deux jours chaque semaine dans les laures des solitaires, la manière de psalmodier ne fut pas toujours identique. En Égypte, un frère debout chantait un psaume, en entier, ou en partie s'il était trop long ; les autres assis sur des sièges très bas écoutaient et travaillaient. Quand le chantre s'arrêtait, tous se levaient, étendaient les bras et priaient mentalement pendant quelques instants, puis ils faisaient une prostration. Au signal donné par un ancien, tous se relevaient et priaient encore les bras étendus. Un frère alors improvisait une prière, qu'il récitait à haute voix, au nom de tous. Un autre frère alors remplaçait celui qui avait fait d'abord la fonction de chantre, et ainsi jusqu'au douzième psaume. C'était le même genre de psalmodier, qui était employé par les moines de saint Euthyme en Palestine.

Le chant alternatif fut inauguré à Antioche ; de là il se répandit promptement dans tout l'Orient, et l'Occident ne tarda pas à l'adopter. Depuis lors, toujours et partout, on a pratiqué cette psalmodie à deux chœurs, qui permet à tous de prendre une plus grande part à la prière sans s'exposer à la fatigue et qui alterne heureusement la récitation vocale et le repos silencieux, où l'âme s'unit mentalement à son Dieu.

Ce mode de prière parut si parfait que certains religieux trouvèrent bon de le prolonger le plus possible. Les moines pasteurs de la Mésopotamie chantaient constamment les louanges du Seigneur pendant les douze heures de la

journée. Saint Alexandre, fondateur des Acémètes (1) († 430), institua la louange perpétuelle : *laus perennis*. Dans le premier couvent fondé par lui sur le bord de l'Euphrate, les quatre cents moines qui composaient le monastère étaient partagés en huit chœurs, qui se succédaient sans interruption pour psalmodier dans leurs langues respectives, deux latins, deux grecs, deux syriens, deux égyptiens. Il fonda plus tard à Constantinople un monastère dont les trois cents religieux étaient partagés en trois groupes, latins, grecs et syriens, et formaient six chœurs, qui se remplaçaient aussi nuit et jour dans la psalmodie.

Cependant la prière vocale n'était pas aux yeux des moines le seul ni même le principal mode de prier ; ils comprenaient l'excellence de la prière mentale et s'y appliquaient avec ferveur. « On ne cesse jamais de respirer, disait saint Nil ; de même, jusqu'au dernier soupir la prière du cœur doit monter vers Dieu (2). » « L'oraison, dit-il encore, est la mère de toutes les vertus ; elle est semblable au feu qui communique au fer ses qualités. » L'oraison, d'après saint Ephrem, doit accompagner le moine partout, au travail, en voyage, dans ses repas. « L'oraison, d'après saint Grégoire de Nysse, est la reine du chœur des vertus : sa sainteté mystérieuse, son action spirituelle, son inénarrable impression unissent au Seigneur celui qui s'y adonne avec persévérance et ferveur. Il ne se lasse pas de prier ; les saints désirs en lui vont toujours grandissant, selon les paroles de l'Écriture : *Ceux qui me mangent, auront encore faim, et ceux qui me boivent auront encore soif* (*Eccli.* XXIV, 29). — *Vous avez répandu la joie dans mon cœur* (*Ps.* VI, 7), et selon le mot du Seigneur : *Le*

(1) Mot grec qui signifie : « sans sommeil ». Il fut donné à ces moines parce que, la psalmodie étant chez eux perpétuelle, il semblait qu'ils ne dormaient jamais.

(2) P. G. t. 79, col. 459.

royaume de Dieu est au-dedans de nous (*Luc.* XVII, 21). Il appelle royaume cette joie versée dans l'âme par l'Esprit divin, joie qui est comme une arrhe de l'éternelle béatitude (1). »

Saint Jean Chrysostome recommandait aux fidèles eux-mêmes cette prière silencieuse, qui peut être pour ainsi dire continuelle : « Ainsi pria Moïse... Les hommes n'entendent que la voix du dehors, Dieu entend surtout la voix du dedans. Aussi peut-il arriver que l'on n'élève pas la voix et que l'on soit exaucé ; que l'on se promène sur l'agora et que l'on prie de cœur avec beaucoup de piété; que l'on converse avec ses amis ou que l'on fasse toute autre chose, et que néanmoins l'on produise, sans que nul des assistants s'en aperçoive, ces cris intérieurs qui montent jusqu'à Dieu (2). »

« Chez les Juifs, quand on voulait prier, il fallait monter au temple, acheter une tourterelle, porter avec soi le bois et le feu, se procurer un glaive... et remplir une foule d'autres formalités. Ici, rien de pareil : en quelque endroit que vous soyez, vous avez en vous-même l'autel, le bois et la victime, étant vous-même prêtre, autel et victime. En quelque lieu que vous soyez, vous pouvez dresser votre autel ; il vous suffit pour cela d'une volonté fervente ; ni le lieu, ni l'heure ne seront pour vous un obstacle, et quoique vous ne fléchissiez pas les genoux, que vous ne frappiez pas votre poitrine, que vous n'éleviez pas vos mains vers le ciel, vous n'aurez qu'à montrer une ardente piété pour faire une prière fervente en tout point... Rien n'empêche une femme, en tenant sa quenouille ou en ourdissant sa toile, d'élever sa pensée vers le ciel et d'invoquer Dieu avec ferveur. Rien n'empêche un homme qui vient sur la place ou qui voyage seul, de prier attentivement.

(1) P. G. t. 26, col. 302-303.
(2) *In Annam Disc.* 3.

Tel autre assis en sa boutique, tout en cousant des peaux, est libre d'offrir son âme au Maître. L'esclave, au marché, dans les allées et venues, à la cuisine, s'il ne peut aller à l'église, est libre de faire une prière attentive et ardente. L'endroit ne fait pas honte à Dieu (1). »

Si les Pères recommandaient ainsi aux chrétiens du monde cette union constante du cœur à Dieu, elle était encore bien plus recommandée aux âmes religieuses. La règle de saint Pacôme veut que le moine ait sans cesse la prière sur les lèvres ou dans le cœur en allant de la cellule à l'oratoire, ou de l'oratoire à la cellule, avant, pendant et après le travail, en remplissant un office, et même pendant les insomnies (2). Pour obtenir, d'après saint Basile, cette union à Dieu constante, « il faut tout d'abord se dégager de tous les liens d'affection terrestres, ce que l'on obtient en se retirant entièrement du monde et en oubliant son ancienne vie, car Jésus a dit : Celui qui ne renonce pas à tout ce qu'il possède ne peut être mon disciple. Ceci fait, nous devons veiller avec un soin extrême sur notre cœur pour ne pas perdre la pensée de Dieu, pour ne pas laisser obscurcir par de vaines imaginations le souvenir des merveilles opérées par la bonté divine; la pensée de Dieu doit ne pas nous quitter, mais s'imprimer dans notre esprit comme un sceau indélébile. Ainsi pourrons-nous acquérir un amour de Dieu qui nous fera accomplir tous ses commandements, et en retour cette obéissance à ses lois maintiendra constamment l'amour dans nos cœurs (3). »

« Sachez, dit d'ailleurs le saint Docteur, cette règle certaine, que nous ne pouvons bien accomplir les préceptes divins, ni aimer Dieu et le prochain, si nous laissons notre esprit se livrer à toutes sortes de pensées et de divagations (4). » D'après saint Nil, pour devenir hommes de

(1) *In Annam Disc.* IV, 6. — (2) P. G., t. 33, c. 68. — (3) *S. Bas. Reg. fus. tract. Inter.* 5. P. G. t. 31, col. 922. — (4) *Ibid.*, col. 919.

prières, les moines doivent lutter avec force et persévérance contre les pensées inutiles les plus inoffensives, sans quoi les distractions viendraient bientôt corrompre l'oraison (1)... Tous les Pères enseignaient que la prière était l'exercice qui exigeait le plus d'application et de luttes intimes. Tous professaient aussi que pour devenir homme de prière le recueillement est indispensable, qu'il faut s'abstraire des futiles incidents de la vie. « Comporte-toi comme un sourd, un muet et un aveugle », disait à son disciple le saint abbé Pinufe (2). Notre-Seigneur fera exactement la même recommandation à sainte Marguerite-Marie.

Demeurer constamment uni à Dieu dans la prière et l'amour, c'était bien ce que cherchaient ces âmes ardentes qui quittaient le monde en si grand nombre. Écoutons ce que que nous dit dans son apologie saint Grégoire de Nazianze : « Rien ne me semblait être plus désirable que cet état où, fermant les portes aux sens, se mettant hors des agitations du monde et de la chair, recueilli en soi, et ne participant aux choses humaines que dans la mesure où cela est indispensable, parlant, comme dit saint Paul (I Cor. XIV, 28), à soi-même et à Dieu, l'on mène une vie bien supérieure à toutes les choses visibles, on entretient en soi des pensées toutes pures et toutes divines, dégagées de toutes les choses terrestres et fugitives, l'on est, et chaque jour on devient de plus en plus, un pur miroir de la Divinité, on reçoit des lumières toujours plus brillantes, on goûte déjà en espérance les biens de la vie future, on vit avec les anges tout en demeurant sur la terre; on a, pour ainsi dire, quitté la terre pour séjourner dans les hautes régions de l'esprit (3). »

AUGUSTE SAUDREAU.

(1) P. G. t. 79, col. 1003. — (2) Cassien, *Instit.*, IV, 8-10. — (3) *Apol.* Or. II, 6, P. G. t. 35, col. 414-415.

Sœur Marguerite Claret de la Touche

« Ma raison d'être, c'est d'être un rien ; une plume volant au vent ; un grain de sable soulevé par la mer ; mais cette plume, ce grain de sable, messagers de l'Amour infini. »

Ainsi se définissait, dans la conscience très humble des grâces qu'elle avait reçues de Dieu, Mère Louise-Marguerite Claret de la Touche, fondatrice des religieuses de Béthanie du Sacré-Cœur, morte le 14 mai 1915, après une vie sans éclat extérieur, mais toute remplie de divine charité. Ses notes intimes vont être publiées en entier sous le titre : « *Au service de Jésus Prêtre* ». Vient de paraître le premier volume : *Les voies de Dieu* (1). Il a trait à la jeunesse de Sœur Marguerite et à la première partie de sa vie religieuse. Il fait ressortir la préparation de son âme aux degrés les plus élevés de la vie contemplative.

Ces notes intimes révèlent une nature très riche de tous les dons de l'esprit et du cœur, une exquise sensibilité gouvernée par une raison claire et une volonté énergique. Ici, rien d'artificiel ni de convenu, mais des expériences directes et vécues, traduites en une langue vigoureuse et

(1) 1 vol. in-16 de 300 p. Prix, 5 fr. Turin, Marietti, 1922. — Bien qu'édité en Italie, cet ouvrage est écrit en français. Marguerite Claret de la Touche était Française, née à Saint-Germain-en-Laye. Elle devait mourir à Vische, après avoir fondé l'Institut de Béthanie du Sacré-Cœur.

admirablement nuancée, un remarquable équilibre, un bon sens avisé, un jugement très sûr et qui analyse avec netteté les étapes de la vie sanctifiée, en marque les stagnations intermittentes et les avancées progressives, les souffrances et les ravissements.

Cette âme est très haute, et pourtant, nous la sentons toute proche. Nous voyons vivre en elle des sentiments qui nous sont familiers ; nous la surprenons attentive, comme nous, à des besognes ordinaires ; et voici que, sans rien perdre de leurs expressions humaines, s'ordonnent vers l'Amour infini : sentiments, pensées, intentions, tous les élans, toutes les ardeurs. Ainsi l'exemple nous parle, le modèle nous séduit.

Serait-ce là le secret de l'entraînement spontané à lire sans arrêt et avec avidité cet ouvrage ? Celui qui l'a composé a su entremêler, avec art, les notes personnelles de Sœur Marguerite et le récit objectif des principaux épisodes de sa vie. Cette alternance même excite l'attention et la retient, captive, jusqu'au bout.

Voyons par quels degrés successifs Marguerite de la Touche est entrée dans les voies de Dieu.

Sa famille était chrétienne de tradition et de principes. Elle y apprit les pratiques essentielles de la religion. Mais, à vrai dire, toute son éducation religieuse devait en grande partie se limiter à ce primitif enseignement : « Dieu n'était pour nous qu'un maître juste qu'il fallait servir strictement, respecter pour sa grandeur et laisser dans les hauteurs infinies de son ciel, au milieu de ses anges et de ses Saints. » Le cœur se plaisait en dehors de Dieu. Un amour faillit le prendre. Marguerite fut un instant fiancée. Puis vint « un grand chagrin ». « Tout s'écroula autour d'elle ». Son vrai cœur aspirait à un plus grand amour. « Mon cœur ? mais je n'en ai plus. Seigneur, vous avez ôté cette froide pierre qui m'en tenait lieu et vous avez mis à la place une goutte

de votre Sang divin. C'est cette goutte divine qui me dilate et m'enflamme ; depuis que je l'ai reçue dans ma poitrine, je suis dévorée d'une faim insatiable, je suis brûlée d'une ardente soif. »

Entrée au noviciat des Visitandines, Marguerite sent grandir cette soif ardente, mais aussi toutes les résistances qui, en elle, s'opposent à l'envahissement de Dieu. « Ce qui se dresse entre vous et moi, ce sont mes désirs : désirs d'affection, désirs d'estime, désirs de paix, désirs d'agir. Il faut renverser ces obstacles. » C'est donc la lutte, l'ascèse qui humilie, mortifie, refrène. D'ailleurs rien de trop douloureux ni de tendu dans l'âme de la jeune novice. « Vous m'avez mise dans cet état d'esprit grave, sérieux, tranquille, exempt d'agitation, qui m'a permis d'envisager les choses à cette lumière réelle et véritable de la raison chrétienne. »

Chose remarquable : cette âme mystique ne perd aucune occasion d'en appeler à sa raison pour éclairer les élans de sa ferveur. Voyez avec quelle justesse elle définit la perfection : « J'ai compris ceci : un acte parfait est non seulement un acte fait par amour, fervent et complet, mais c'est encore un acte essentiellement raisonnable ; car un acte, si fervent et plein qu'il soit, s'il est imprudent ou déraisonnable, est entaché d'imperfection ; ce n'est donc pas le plus parfait. » Quel disciple de saint Thomas ne ratifierait cette proposition? Pour Sœur Marguerite, la Charité est la force propulsive, la génératrice de l'attrait souverain, mais le discernement de la prudence surnaturelle est obligatoire à la réglementation pratique de la vie vertueuse. Voici encore d'autres directives marquées au coin de la sécurité doctrinale et du véritable sens mystique : « Ne pas tant me préoccuper d'éviter les fautes ou de pratiquer des vertus, mais me tenir attentive à Jésus, au fond du cœur, et agir à chaque moment sous son impulsion. » Et

encore : « L'esprit de la Visitation est un esprit d'amour, amour envers Dieu, senti ou non senti, amour sensible ou amour de volonté ; mais amour véritable qui s'exprime par la confiance, par l'abandon et remise totale de soi-même et par un amoureux acquiescement au divin vouloir. »

Le renoncement, puis le désir ardent de l'amour : telles sont les conditions qui permettent l'accès à la vie mystique. « J'ai tâché d'ouvrir mon âme bien grande pour répondre au désir du Seigneur et je me suis livrée tout entière à son action. » Mais bientôt ce désir grandit et s'exalte ; il se sent impuissant à aimer Dieu comme il mérite de l'être, désir toujours inassouvi.

L'action divine purifiante persévère, mais « l'âme sait que c'est la main du Seigneur qui la fait souffrir, et la souffrance lui est douce ». « Lorsque l'âme s'est remise entre les divines mains par un consentement absolu, tantôt il la déchire par des craintes excessives, tantôt il la fait languir dans des délaissements et des abandons atroces, tantôt il la réduit en agonie par des désirs impuissants, tantôt il la torture et la brise par les ardeurs de l'amour. C'est en subissant sans résistances ces divines opérations que l'âme arrive peu à peu à cette mort intérieure ; la partie sensible de l'âme meurt et la partie essentiellement spirituelle se dégage et devient capable de l'union avec Dieu ; lequel, étant un esprit très pur, ne se peut unir qu'avec cette suprême partie de l'âme qui est toute spirituelle et très pure par le dégagement de tout ce qui est sensible. »

Dès lors, Sœur Marguerite n'envisage plus que cet idéal de perfection : « Regard unique, voir Dieu et marcher sans regarder ni à droite ni à gauche, ni l'avenir ni le passé. M'abîmer, me plonger, me perdre dans la divine Volonté. » Car Dieu est là, au milieu de son cœur, comme un divin régulateur ; et « ce moteur invisible et divin agit toujours par le mouvement d'un incomparable amour ».

Se livrer ainsi à l'action divine, « dans la simple attente de ses volontés », assure la quiétude parfaite de l'âme, l'apaisement de tous les désirs qui répugneraient à l'unique désir : « A l'oraison, je n'ai plus d'autres désirs ni d'autres vues que le désir de l'amour. » « Il faut faire ce plaisir à Dieu de se laisser aimer par lui et de rester immobile entre ses bras, prêt à tout recevoir, à tout faire, à tout subir. »

Se reposer sur le cœur de Dieu, c'est se livrer, en toute passivité, aux secrètes illuminations de l'Esprit-Saint : « L'esprit d'amour, c'est l'Esprit-Saint. Alors j'ai senti mon âme qui s'écoulait dans cet Esprit d'amour avec un ineffable repos. » La charité, en s'exaltant, appelle des lumières plus vives sur le Dieu aimé, une clarté plus pénétrante sur les vérités mystérieuses de la foi, et une sécurité plus grande dans l'attachement. Les dons du Saint-Esprit prennent dès lors un rôle efficace et réjouissent l'âme docile à leurs inspirations. « A l'oraison, mon âme était remplie du désir d'aimer Dieu, et étant comme amollie et fondante par l'effet de ce désir, il me sembla que le Saint-Esprit renouvelait en elle l'empreinte de ses sept dons, me donnant un attrait nouveau pour ne chercher que Dieu et mépriser les choses de la terre; mettant dans mon intelligence une lumière plus vive pour le comprendre, avec un désir ardent d'avancer dans sa connaissance, donnant à mon esprit quelque chose de plus juste et de plus pondéré, fortifiant ma volonté et versant dans mon cœur un sentiment plus tendre pour toutes les choses de Dieu et pour toute créature sortie de ses mains, joint à une crainte amoureuse non seulement de l'offenser, mais même de contrister tant soit peu son Divin Cœur. »

La contemplation infuse se déploie et s'alimente à la sagesse du Saint-Esprit. L'âme entre dans les vues de Dieu, remonte à ses desseins et assiste au déroulement des créa-

tions de l'Amour infini. Cette vue pénétrante des mystères divins avive l'ardeur de la charité et extasie le cœur dans le savourement de la possession définitive. « Je voyais l'immense désir que Dieu a de son union avec l'homme, désir qui ne procède que de son amour pour lui; et cet amour infini si fort, puisque le péché de l'homme n'a pu l'affaiblir, si ardent puisqu'il l'a fait sortir de lui-même, si désintéressé puisqu'il l'a fait se sacrifier pour nous, cet amour qui est Dieu, cette mer d'amour sans fond, sans fin, sans limites qui est l'Essence divine, faisant descendre ses ondes jusqu'à moi, submergeait mon âme et la laissait sans parole et sans autre mouvement qu'une sorte d'aspiration ardente, incessante vers une union toujours plus complète. Je voudrais pouvoir montrer à toutes les créatures combien ce désir de Dieu est grand; je voudrais, ouvrant les bras, saisir ce monde entier, l'étreindre sur ma poitrine et me jeter avec lui dans l'Océan de l'Amour Éternel pour satisfaire ainsi le désir de Dieu... Je trouve mon rassasiement en vous, ô divine douceur, et j'ai toujours plus faim de vous. Je trouve mon repos en vous, et mon âme s'élance et halète continuellement vers vous. »

Les citations plus larges, qui sont données à la suite de cet article, achèveront d'édifier le lecteur sur la perfection spirituelle de Sœur Marguerite de la Touche. Elles lui feront vivement désirer les autres volumes promis.

Le premier que je viens d'analyser suffit à nous rassurer : Sa doctrine mystique se présente sur un fonds classique qui s'enrichit d'une note très personnelle. Par le détachement d'elle-même et l'épuration de toutes ses affections, cette âme, sans rien perdre de son exigeante raison et de sa tendresse de cœur, a gravi tous les degrés de la perfection. La ferveur progressive de sa charité l'a conduite jusqu'aux plus hauts sommets de la contemplation. Son intelligence s'est illuminée sous l'abondante clarté de l'Es-

prit et elle est restée là, le cœur défaillant, trop pauvre et pourtant comblé, l'âme immobile dans une adoration muette; là où « il n'y a plus de pensées, de paroles, plus qu'un silence d'amour ».

Le Saulchoir.

Fr. H.-D. Noble, O. P.

Extraits des notes intimes de Sœur Louise-Marguerite Claret de La Touche

---

I

Après bien des jours de tristesse, d'obscurité et de douleur, vous daignez retourner vers moi votre visage, ô mon Dieu, et je vous retrouve toujours le même, dans l'immuable perfection de votre être divin, mais revêtu pourtant d'une miséricorde nouvelle, puisque vous m'avez encore une fois pardonné.

Ne vous éloignez plus de moi, car je suis seule, je ne puis que vous trahir encore, et réduire à néant, s'il se peut dire, la multitude des grâces et des pardons que vous m'avez accordés. Je me sens de nouveau tout entourée de vous : je vous possède autant que je suis possédée par vous, et les aspirations de mon âme trouvent en vous leur consommation.

Rien en dehors de vous ne sait me satisfaire, et depuis que vous vous êtes révélé à moi, j'ai connu que je n'avais été créée que pour vous.

Longtemps je vous avais cherché, ô mon Dieu, où vous n'étiez pas ; je vous avais désiré longtemps, sans savoir ce que je désirais. Je vous avais demandé aux tendresses humaines, et si quelques-unes semblaient être un petit écoulement de votre divine tendresse, la plupart n'étaient que de vains mirages.

Je vous avais demandé à cette merveilleuse nature éclose

à votre parole, et elle m'avait répondu : « Je suis une manifestation de la divine puissance, mais je ne suis pas ton Dieu. »

Je vous avais cherché par les arts, dans toutes les beautés et dans toutes les harmonies, et toutes m'avaient répondu : « Nous ne pouvons te donner ton Dieu ». Je vous avais demandé par l'intelligence à tout ce qui me paraissait noble et vrai; je vous avais demandé par le cœur à tout ce qui me semblait juste et bon ; mais j'avais trouvé dans ces choses, jointes à ce qu'elles avaient reçu de vous, tant d'infirmités et de faiblesses que mon âme n'avait pu se satisfaire en elles.

J'avais cherché dans les vains plaisirs et les futilités du monde, non pas vous, ô mon Dieu, car je savais que vous n'y étiez pas, mais une sorte d'oubli aux tristesses de mon cœur, et non seulement je n'avais pas trouvé l'oubli, mais j'avais rencontré un vide encore plus douloureux et plus décevant.

Et cependant je vous ai trouvé, mon Dieu... Dans le cœur de votre Fils incarné, dans ce tabernacle vivant de l'Amour, j'ai trouvé toutes les beautés et toutes les grandeurs, toutes les tendresses et toutes les puretés; j'ai trouvé la Miséricorde, ce lieu de rencontre unique de la créature tombée et de la Divinité toujours glorieuse.

J'ai trouvé dans ce Cœur Sacré, pour monter jusqu'à vous, des sentiers accessibles à ma faiblesse; pénétrant par la plaie ouverte du côté de Jésus, je suis entrée dans son Cœur, et en visitant ses mystérieuses demeures, j'ai été élevée insensiblement et comme par degré jusqu'à ces hauteurs lumineuses et sereines où votre divinité rayonne.

Je vous adore, ô mon Dieu, qui vous êtes abaissé par le Christ jusqu'à mon humanité, et qui vous unissez si étroitement à ma race dans son adorable Cœur.

Je vous adore dans ce temple sanctifié par la présence toujours actuelle de votre être divin ; je m'anéantis dans l'adoration, devant votre majesté souveraine, mais en même temps l'amour m'élève jusqu'à vous. Je vous adore et je vous aime, et l'amour et l'adoration sont tellement mêlés et confondus dans mon âme que je ne saurais dire si j'adore plus que j'aime, ou si j'aime plus que j'adore.

Je vous adore, parce que je trouve en vous toute puissance et toute sainteté, toute justice et toute sagesse ; parce que vous êtes et mon créateur et mon Dieu. Je vous aime, parce que je trouve en vous toute beauté et toute bonté, toute tendresse et toute miséricorde, parce que vous m'avez fait don d'un inestimable trésor.

Le Christ est mon trésor. Il est à moi, je puis à chaque heure y puiser à pleines mains et je le trouve toujours abondant en richesses ; j'y prends de quoi payer mes dettes, de quoi subvenir à mes besoins, de quoi me procurer des délices, de quoi m'acheter une couronne.

Oh, quel ineffable don que ce Jésus avec son cœur débordant de tendresse ; quel trésor est-ce là, que jamais il ne défaille et que plus j'y puise, plus il s'accroît !

O mon Dieu, vous avez tant aimé vos créatures, que vous leur avez donné votre Fils unique, et afin que la Majesté de votre Verbe ne les effrayât pas, vous l'avez revêtu d'une chair semblable à la nôtre, afin que nos âmes fussent immanquablement attirées à lui. Vous l'avez embelli des grâces les plus attrayantes, mais surtout vous lui avez formé un Cœur infiniment parfait qui devait être le séjour de vos délices ; votre divine plénitude y habite et la plus humble des créatures y a sa place. Ce Cœur adoré, grand comme vous, ô mon Dieu, puisqu'il vous contient, devient néanmoins ma demeure puisqu'il m'aime ; je me rencontre en lui avec votre divine Majesté, et lorsque vous me voyez dans cet asile sacré, votre juste courroux s'apaise et votre justice est désarmée.

Je vous adore, mon Dieu, par Jésus et en Jésus; j'adore ce Jésus, votre Fils, que son humanité fait mon frère et que sa divinité fait mon Dieu ; je vous aime avec Jésus et pour Jésus ; je vous aime par le Cœur de Jésus que l'amour a fait mien, je vous aime en Jésus dans lequel mon amour vous atteint, par lequel il peut vous toucher et vous saisir (1).

II

« Je me suis arrêtée tous ces jours-ci sur ces quatre mots de saint Paul : *Latitudo et longitudo et sublimitas et profundum* (2).

La Charité de Dieu, immense, infinie, ne pouvait être mesurée par l'œil humain, par le regard de l'âme. Alors l'Être Amour a condensé en quelque sorte cette divine Charité, et, dans le Cœur du Verbe Incarné, l'a rendue visible. Les êtres créés ont pu voir dans ce cœur créé, mais adorable et divin, la largeur, la longueur, la hauteur et la profondeur de l'Amour infini.

Latitudo : c'est qu'il embrasse la multitude des êtres ; pas une seule créature que l'Amour infini ne berce entre ses bras; pas une seule qu'il n'ait voulue, regardée, aimée, pas une qu'il n'ait dotée et pourvue de tout ce qui constitue sa forme et son existence. D'abord l'ange, pure créature, esprit immatériel, flamme de feu vivante. L'homme, unissant en lui l'âme immortelle, les lumières de l'intelligence et de la raison à la forme matérielle d'un corps de chair; créature admirable, enveloppant d'un voile passible et mortel une âme spirituelle, lumière créée, vivifiée par la vie divine. Puis l'animal, croissant et se multipliant sous

(1) *Au service de Jésus-Prêtre*, p. 252-255.
(2) Eph. III, 18.

la bénédiction de Dieu et guidé sûrement par l'instinct vers sa fin mortelle. L'arbre des forêts, sentant à chaque printemps une sève de vie monter dans son tronc séculaire et s'échapper en verdoyants bourgeons; l'herbe des champs, ployant sous le vent qui l'incline et fleurissant à la gloire de son Créateur. Plus bas les corps inertes, recevant encore du principe divin leur forme et leur éclat.

Longitudo : c'est la durée sans limite de cet amour. Les créatures ont commencé à recevoir l'amour de Dieu un jour, et ce fut celui de leur création ; mais en Dieu, l'amour pour la créature n'a pas eu de commencement. Il portait leur idée en lui-même dès l'éternité. Il les aimait donc bien avant de les avoir créées. Il les a aimées dès qu'il les eut conçues dans sa pensée. Mais les a-t-il conçues un jour? N'a-t-il pas porté leur idéal en lui-même dès qu'il fut Dieu, et quand a-t-il commencé d'être Dieu ?

Dès l'éternité, son commencement, l'Amour infini a donc enveloppé les créatures. Cessera-t-il un jour de les aimer? Jamais. L'amour en Dieu est immuable et sans vicissitudes. Ce qu'il a aimé une fois, il l'aime toujours, et si parfois il frappe, s'il détruit, c'est toujours l'amour qui le guide. Il a aimé dès l'éternité; il aimera jusqu'à l'éternité. *Longitudo* : qui mesurera la longueur de cet Amour infini? Qui lui posera un commencement et lui assignera un terme? Il a toujours aimé, et il aimera toujours éternellement.

Sublimitas : l'Amour infini s'est élevé a d'incompréhensibles hauteurs. Il s'est élevé dans le Père, jusqu'à la génération du Verbe divin, parole toute-puissante, éternelle Sagesse, Fils unique, en tout égal à son Père.

Il s'est élevé dans le Père et le Fils, jusqu'à la procession de l'Esprit-Saint, principe de tout amour et de toute sainteté, Dieu comme le Père et le Fils.

Il s'est élevé dans la Trinité divine jusqu'à former l'unité la plus parfaite, en sorte que le Père, le Fils et le

Saint-Esprit ne sont qu'un seul Amour, un seul Dieu unique en trois personnes.

Il s'est élevé dans ce Dieu unique jusqu'à l'idée de la création, jusqu'à l'accomplissement de ce grand œuvre, jusqu'aux libéralités divines dont les créatures ont été favorisées. Cet amour divin a paru dans sa sublimité lorsqu'il a rêvé l'Incarnation ; lorsqu'après la chute de l'homme, il a désarmé la justice ; lorsque malgré les péchés incessants, il a conservé sa miséricordieuse patience.

Sublime a été cet amour, quand le Verbe s'est incarné, quand il s'est fait enfant, pauvre, humilié, souffrant, quand il a vécu parmi nous dans la simplicité, la bonté, le don de tout soi-même; sublime, quand il a agonisé dans le jardin à la vue de nos iniquités ; quand il a paru enchaîné, flagellé, moqué, et crucifié. Sublime, depuis la longueur des siècles, dans le tabernacle où il s'enchaîne, dans le saint sacrifice où il s'immole, dans l'Eucharistie où il se fait notre nourriture.

O sublimité de l'Amour infini de Dieu, qui pourra s'élever jusqu'à vous pour vous comprendre ?

Profundum : Et qui pourra descendre aussi jusqu'à vos insondables profondeurs ?

L'Amour infini, ce merveilleux édifice, composé de la toute-puissance, de l'infinie Sagesse, de la souveraine Bonté, de l'invariable Justice, de la divine Miséricorde, du Bien absolu et de la Beauté parfaite, a des fondements si profonds que rien n'a jamais pu l'ébranler.

Le temps qui détruit tout n'a rien pu contre lui ; le flot des iniquités humaines est venu se briser contre lui, comme la vague en fureur se brise au pied de la falaise de granit.

L'éternité tout entière ne suffira pas à l'âme élue pour pénétrer jusqu'aux intimes profondeurs de cet abîme d'amour.

Profundum : Allons au Cœur de Jésus : par la large ouverture que la lance lui a faite, regardons dans cet abîme de la charité divine ; cherchons à en sonder la profondeur. Mais non, le vertige saisit l'âme devant ce gouffre d'amour ; il faut fermer les yeux, abandonner tout appui et se laisser tomber ; tomber, tomber sans fin dans ces divines profondeurs, sans chercher à comprendre, sans vouloir expliquer.

L'Amour ne s'explique pas. On le désire, on le veut, on le sent, on le goûte, on s'en enivre, on en vit, on en meurt, on ne le connaît pas. *O Profundum* (1). »

(1) *Ibid.*, p. 286-290.

A. Saudreau.

LES IDÉES ET LES ŒUVRES

Chronique de Théologie mystique

1. — *Sainte Térèse, écrivain*, par Rodolphe Hoornaert. Recueil des travaux publiés par les membres des conférences d'histoire et de philologie de l'Université de Louvain, 1 vol. in-8, 652 pp. Desclée, Paris, Bruges, 1922.
2. — Deuxième édition, revue et corrigée de la trad. fr. des *Œuvres de saint Jean de la Croix* par le chan. H. Hoornaert, t. I et II, *Montée du Carmel* ; t. III, *Nuit obscure et Vive Flamme*, avec introduction sur la doctrine mystique du saint.
3. — *De contemplatione acquisita et via brevis et plana orationis mentalis*, a Ven. P. Thomas a Jesu, O. C. D. Edidit et annotavit P. Eugenius a Sto Joseph, C. D. Milano, tipografia S. Lega eucaristica, 1922. 1 vol. in-12, 206 pp. — *Le Carmel*, par un Carme déchaussé.
4. — *Étude sur le Château intérieur de sainte Thérèse*, par le P. Antoine-Marie de la Présentation, C. D., Def. Gen. 1 vol. in-8, 146 pp., 1922, Paris, Téqui.
5. — *La subida del Monte Carmelo es ascética o es mistica ?* dans *la Vida Sobrenatural* de janvier 1923, par le P. Gabriel de Jésus, C. D.
6. — *L'Entrée à la divine Sagesse* du P. Maur de l'Enfant-Jésus, Carme, † 1690, — réédité par le P. Pascal du T.-S. Sacrement, C. D. 1 vol. in-12, 141 pp. Bruxelles.
7. — *Notre Parenté avec les Personnes divines*, par le P. Dorsaz, C. SS. R. 1 vol. in-8, 275 pp. Saint-Etienne, 1922.
8. — *Compendium Theologiae asceticae* a P. Adolpho, O. M. C. 2 vol. in-12, 950-876 pp., 20 fr. Couvent des Capucins, Hérenthals, Belgique.
9. — *La vie mystique* et *Essai sur la Connaissance mystique* par Dom S. Louismet, O. S. B. 2 vol. in-12, 316-224 pp. Tours, Mame.
10. — *La Vraie Vie* ou *Merveilles de la vie de la grâce* par Victor Many, de la Compagnie de St-Sulpice (Montréal), chez Gabalda, Paris, 1922, 1 vol. in-12 de 265 pp.

11. — *L'Introduction à la vie et aux vertus chrétiennes* par J.-J. Olier. Nouvelle éd. Roger et Chernoviz, Paris, 1 vol. in-18, 384 pp.

12. — *Wesen und Grundlagen der Katholischen mystik*, 1 vol. 65 pp. 1922. Theatiner Verlag München, et *Die Idee des Lebens in der Theologie des hl. Thomas von Aquin*. 1 vol. p. 106. Schöning, Paderborn, 1922, von Dr. Martin Grabmann o. prof. an der Univ. Münschen.

1. — L'ouvrage qui vient de paraître sur *Sainte Térèse écrivain* est une thèse de doctorat ès lettres soutenue récemment avec les félicitations du jury à l'Université de Louvain, par M. Rodolphe Hoornaert, neveu du regretté chan. H. Hoornaert, traducteur de saint Jean de la Croix. Le présent travail est le fruit de laborieuses recherches de plusieurs années, faites par l'auteur en Espagne, particulièrement à la bibliothèque nationale de Madrid, et d'une lecture patiente de l'immense bibliographie térésienne. La personnalité de sainte Térèse y est étudiée dans ses idées générales, dans sa langue, dans son style. Dans une première partie l'auteur tâche de situer l'Œuvre, de préciser le milieu et le moment où elle fut écrite; dans une seconde, il analyse le tempérament littéraire et les facultés de l'écrivain, son imagination, sa sensibilité, son intelligence; dans une troisième, il essaie de déterminer les caractères généraux de l'Œuvre, d'en énumérer les sources externes, et il analyse les mérites esthétiques et littéraires du style térésien.

Il s'agit donc ici de l'écrivain, plutôt que de la Sainte favorisée par Dieu de dons extraordinaires, bien que l'auteur ne prétende à aucun moment expliquer les phénomènes et les états surnaturels de sa vie par des facteurs d'ordre purement naturel. Tout en limitant son étude aux éléments humains de la personnalité de sainte Térèse, il tient qu'on ne peut sans raisons péremptoires repousser son témoignage sur l'origine divine de ses états mystiques.

Au début, est particulièrement intéressant le chapitre sur l'atmosphère intellectuelle au moment de la contre-réforme catholique, il fait comprendre les allusions plutôt sévères de la Sainte aux directeurs timorés, qui par fausse prudence ne voulaient plus sortir de l'ascétisme (p. 100). L'étude de ce milieu et des luttes très vives qui s'y livraient montre bien que sainte Térèse et saint Jean de la Croix sauvèrent en Espagne la doctrine mystique orthodoxe. Il est vrai qu'au XVII[e] siècle les

préventions contre la mystique reprirent de plus belle, à l'occasion du quiétisme.

M. R. Hoornaert, considérant l'influence que les directeurs de sainte Térèse ont exercée sur elle, écrit : « Ce sont les Pères de la Compagnie de Jésus qui lui apprennent qu'oraison et mortification doivent se compléter mutuellement... Le P. Baltazar Alvarez, forcé par ses supérieurs de s'en tenir strictement, dans sa propre oraison, aux méditations discursives des Exercices, n'osait guère s'en écarter dans sa direction (1)... Les Dominicains l'ont surtout éclairée dans ses doutes spéculatifs. Ils ont été, avec les Franciscains, ses véritables maîtres en théologie mystique... Orientée aux origines vers l'oraison par le P. Vincent Baron, Térèse est soutenue dans ses premières tempêtes par le P. Ibañez et définitivement pacifiée par le P. Bañez. » (p. 157-161).

L'auteur nous donne ensuite un essai sur ce qu'il appelle « l'émotivité de sainte Térèse et sa vie d'action » ; sujet des plus délicats et fort difficile à traiter en se plaçant surtout au point de vue limité de cet ouvrage, qui considère plutôt les éléments humains que le caractère surnaturel de la personnalité de la Sainte. Cet essai est-il pleinement réussi ? Nous n'oserions le dire, bien que sur plusieurs points il apporte une heureuse mise au point contre les interprétations rationalistes, sans tomber certes le moins du monde en de pieuses exagérations. Il montre la stabilisation graduelle des facultés dans la subordination de l'imagination à l'intelligence, de la sensibilité à la volonté, en vue de l'idéal qui a orienté toute cette vie : servir le Christ, en gagnant des âmes.

L'extase, loin de nuire à ses qualités intellectuelles, les a affinées. Le sens extraordinaire de la mesure est la caractéristique de son intelligence, comme la compassion est le trait dominant de son affectivité ; finalement elle juge de tout selon la norme immuable de l'éternité.

Pour ce qui est l'Œuvre, M. R. H. étudie successivement sa place dans la littérature, la langue térésienne, le castillan pen-

(1) Elle reconnait pourtant qu'elle lui devait beaucoup ; cf. *Vie*, ch. 26 : « J'avais un confesseur qui me mortifiait beaucoup, et qui même parfois, à force de me tourmenter, me jetait dans le chagrin et la désolation. Et, cependant à mon avis, c'est lui qui a été le plus utile à mon âme. »

dant la première moitié du XVI[e] siècle, le vocabulaire de la Sainte, ses expressions, sa phrase, ses idées générales particulièrement sur l'oraison et l'union mystique. Suit un chapitre sur les sources térésiennes et un examen particulier des divers écrits. Notons brièvement ce que dit l'auteur de la doctrine mystique contenue dans les œuvres majeures. Dans *la Vie* (1561-1565), M. R. H. fait bien voir (p. 400), qu'après l'Oraison discursive, viennent quatre degrés d'oraison « *surnaturelle* », le recueillement, la quiétude, le sommeil des puissance, l'union (1). Ces quatre degrés d'oraison ne sont pas acquis, mais infus; il correspondent à l'irrigation par la « noria », par les canaux et par la pluie, et ont pour effet normal un grand progrès dans les vertus, un incroyable dédain du créé, un désir de plus en plus vif de Dieu.

Le Chemin de la Perfection, composé en 1565, dans une première partie (I à XXV) enferme tous les conseils ascétiques de la Sainte sur les vertus et l'oraison mentale, et dans une deuxième partie (XXVI à XLII) il contient sous forme de commentaire de l'oraison dominicale un merveilleux traité d'oraison mystique.

Ici encore M. R. H. conclut à bon droit (p. 415) : « Le terme du Chemin ce sont les eaux vives que le Christ a promises à la Samaritaine. Il faut en avoir une grande soif. » « Dieu, dit la Sainte (XXV), ne refusera pas le don de la contemplation (ou de l'oraison surnaturelle), si l'on ne reste pas en chemin et si l'on fait jusqu'au terme de généreux efforts. »

Le Château intérieur, le chef-d'œuvre de la Sainte, fut écrit par elle en 1577, elle avait 62 ans, jamais elle n'avait eu plus de tracas, persécutée, chargée d'une correspondance écrasante, et brisée par l'impétuosité des grâces qu'elle recevait. « Elle même fut satisfaite de cette œuvre, car elle ne connaissait pas la fausse humilité. » Ici encore nous sommes pleinement d'accord avec M. R. Hoornaert, lorsqu'il établit (p. 424...) que la 1[re] partie de l'ouvrage traite de l'*oraison active, mentale ou discursive* dans les trois premières Demeures, et la 2[e] partie de l'*oraison contemplative ou des états passifs* de la 4[e] à la

(1) M. R. Hoornaert, p. 400, dit justement de l'oraison de quiétude : « C'est une oraison « surnaturelle », c'est-à-dire, au sens de sainte Térèse, indépendante du sujet dans sa présence, augmentation, diminution ou disparition. Le sujet n'y peut donner que son consentement. »

7e Demeure. La première oraison passive est donc bien le recueillement passif qui précède souvent la quiétude. L'auteur entend donc toujours par le mot « contemplation » dans la langue de sainte Térese la contemplation infuse et non acquise. Il donne, p. 424-428, un très bon résumé des sept Demeures (1).

Ceux qui s'intéressent à l'œuvre de la Sainte trouveront ici de très nombreux renseignements historiques sur la façon dont elle composa non seulement ses écrits principaux, mais ses opuscules, et ses lettres, et sur la revision qui fut faite de ses écrits par divers théologiens. Nous n'avions jamais eu jusqu'ici, croyons-nous, un travail aussi considérable et si documenté sur ce sujet.

Pour l'idée générale qui se dégage de l'Œuvre de la Sainte, M. R. Hoornaert conclut (p. 284...) : « *Objectivement, tous nous « avons la vocation aux grâces mystiques* (à la contemplation « infuse). *En fait néanmoins certaines âmes ne sont pas menées par « cette voie. Ceci dépend d'un jugement secret de Dieu et ne sup- « prime pas la règle.* Le Père Garate dans la célèbre revue des « PP. Jésuites *Razon y Fe* (2), après avoir discuté solidement « certains passages de la Sainte, conclut : « Tous ceux qui « s'appliquent au saint exercice des colloques affectueux avec « Dieu obtiennent des grâces congrues pour atteindre la per- « fection de l'état mystique. S'il arrivait qu'une âme ayant fait « tout ce qui est en son pouvoir, n'obtînt par cet état mystique, « ce serait par suite d'une disposition exceptionnelle de la Pro- « vidence que sainte Térèse qualifie de jugement très secret de « Dieu ; il y aurait là comme une dérogation aux lois mys- « tiques. » La doctrine de sainte Térèse, ajoute le P. Garate,

(1) Nous ferions seulement une réserve : ce que saint Jean de la Croix appelle la nuit passive des sens arrive généralement, croyons-nous, avant la Ve Demeure, et les épreuves décrites par sainte Térèse au début de la VIe Demeure correspondent déjà à la nuit passive de l'esprit. La purification d'amour dont il est parlé plus loin, VIe Dem., ch. xi, et qui précède immédiatement la VIIe Demeure, est sans doute très douloureuse, mais l'âme a conscience en l'endurant que c'est une éminente faveur, ce qui n'avait pas lieu dans la première phase de la nuit de l'esprit. Cf. VIe Dem., ch. xi, p. 270 de la trad. des Carmélites. La purification passive de l'esprit, à ses débuts surtout, s'accompagne généralement des tentations contre la foi et l'espérance dont il est parlé VIe Dem., ch. i, p. 173, 174.

(2) Juillet 1908, p. 323, 327.

« semble bien être que la contemplation mystique (ou infuse) « est moralement nécessaire pour acquérir la sainteté. »

C'est la doctrine que nous avons toujours enseignée ici, et elle se trouve particulièrement exprimée dans *le Chemin*, ch. XIX, XX, XXI.

« Peu d'écrivains mystiques, dit justement M. R. H., ont eu de la dignité de l'âme en état de grâce une idée aussi élevée que sainte Térèse... Cette idée de l'inhabitaton de Dieu dans l'âme (dans le château intérieur) est pour ainsi dire l'idée centrale de la mystique térésienne » (p. 286).

L'opposition de cette doctrine avec celle des illuminés ou *alumbrados* est telle que M. R. H. croit pouvoir affirmer, avec quelque probabilité, que ce fut beaucoup moins l'Inquisition qui chassa l'Illuminisme d'Espagne que les enseignements de sainte Térèse (p. 292-302).

L'ouvrage s'achève par une étude du style de sainte Térèse, de sa manière de composer, de son réalisme dans les descriptions, de sa notation des sentiments. L'auteur insiste sur la spontanéité du style térésien, sa vivacité, son originalité, son naturel, et montre son lyrisme mystique dans l'expression du sens de l'Infini, de la soif et de la possession de Dieu.

On apprend beaucoup à lire ces 650 pages, qui font voir la variété et l'unité de la personnalité et de l'Œuvre de la Sainte; si on nous la montre sous un aspect parfois très humain, on ne diminue pourtant pas les dons surnaturels tout à fait éminents qu'elle a reçus de Dieu ; en un sens on nous les fait ainsi admirer davantage, en distinguant toujours, avec elle, ce que la nature la mieux douée peut produire par son effort naturel et ce qu'elle ne peut recevoir que de Dieu.

***

2. — Grâce à M. R. Hoornaert, vient de paraître intégralement en *deuxième édition la traduction française* des *Œuvres de saint Jean de la Croix*, que son oncle l'érudit Hector Hoornaert a pu revoir et corriger avant de mourir. Cette traduction, on le sait, et faite sur l'édition critique espagnole, qui distingue le texte original du Saint des additions qui y ont été faites; elle a été corrigée sur plusieurs points importants, en particulier pour quelques textes que nous avions signalés, relatifs

à l'appel général ou à l'appel individuel des âmes intérieures à la contemplation infuse. Voir *Nuit obscure*, l. I, c. 9 fin ; la première édition portait (p. 46) : « Pour ceux qui ne sont *pas appelés* à la voie contemplative, ils sont menés d'une autre façon... Ceux qui ne sont *pas appelés* n'achèvent jamais de sevrer le sens... » La seconde édition (p. 34) porte, conformément à l'espagnol : « Pour ceux qui ne sont *pas menés* (que non van) par la voie contemplative, leur cas est bien différent... Dieu en effet *n'élève pas* à cette contemplation (proprement dite) tous ceux qui désirent l'atteindre... Ceux-là donc (que Dieu *n'élève pas* à la contemplation) n'achèvent jamais de sevrer le sens. » Seule la seconde traduction est conforme au texte espagnol et au principe souvent formulé par sainte Thérèse en cette matière : « il y a beaucoup *d'appelés*, peu *d'élus* », cf. V^es^ Demeures, ch. I. — L'appel peut être en effet soit général, soit individuel, et ce dernier peut être soit suffisant, soit efficace ; le traducteur le reconnaît très bien, t. I, p. XVIII. Voir aussi sur ce point *Vive Flamme*, 2^e^ str., p. 184.

Les quatre volumes de cette seconde édition contiennent la *Montée du Carmel*, la *Nuit obscure*, la *Vive flamme*, et le *Cantique spirituel*.

Un point est à noter : Dans ses introductions t. I, p. XVII ; t. II, p. XXI..., le chan. H. Hoornaert fait encore une bien large place à la *contemplation active* dans l'œuvre de saint Jean de la Croix. On peut s'en étonner, puisqu'il admet à juste titre (t. III, p. XXVII, note) que dans la contemplation appelée *spirituelle* par saint Jean de la Croix, et dite *acquise* ou *active* par plusieurs dans la suite, il y a « *une première infusion gratuite de lumière surnaturelle* ». Ces dernières expressions conviennent à la contemplation infuse initiale, précédée souvent par un travail de l'esprit, qui la prépare sans la produire, comme celui symbolisé par la *noria* dispose, selon sainte Térèse, à l'oraison *surnaturelle* de quiétude (*Vie*, ch. XIV, et IV^e^ Demeure).

Le problème si souvent discuté depuis le XVII^e^ siècle : « Où cesse l'oraison acquise, où commence l'infuse? » nous paraît avoir été très clairement résolu par sainte Térèse. Pour elle la dernière oraison acquise est celle qu'elle décrit *Chemin*, ch. XXVIII, sous le nom d'oraison de recueillement, on l'a appelée souvent dans la suite oraison affective simplifiée : si on lui donne le nom de contemplation acquise, on garde la doctrine de sainte Térèse et de saint Jean de la Croix, sans conserver leurs termes.

Quant à la contemplation infuse ou contemplation proprement dite, elle commence manifestement pour sainte Térèse avec le *recueillement surnaturel*, qui précède souvent la quiétude et qui est décrit IV^e^ Demeure, ch. III (1).

La même transition est bien indiquée par saint Jean de la Croix, *Montée*, l. II, ch. XIII : la première partie de ce chapitre (trad. Hoorn. 2^e^ éd. p. 115) parle de la dernière oraison acquise simplifiée, la seconde (p. 116) parle manifestement déjà de la contemplation infuse : « En cet état, Dieu se communique à l'âme restant *passive*, comme la lumière à quelqu'un qui tient les yeux ouverts et ne fait rien pour la recevoir. Et pour l'âme, recevoir ainsi *la lumière infuse surnaturellement*, c'est tout comprendre en restant passive. »

Nous ne l'ignorons point, Honoré de Sainte-Marie, C. D., dans son ouvrage *Tradition des Pères et des auteurs ecclésiastiques sur la contemplation*, publié en 1708, III^e^ Partie, diss. 3, a. 1, § 2, p. 94, va jusqu'à dire de la contemplation *acquise*, que, de même que l'infuse, elle est accompagnée « de l'oraison de quiétude, du sommeil des puissances, du silence spirituel, de l'extase, du ravissement ». Mais il se voit obligé d'ajouter peu après : « Quoique la contemplation acquise puisse quelquefois causer l'extase et le ravissement, il y a bien de l'apparence que *cela ne peut arriver sans quelque influence des dons du Saint-Esprit, et ainsi la contemplation acquise passe en infuse* ». Il tient, du reste, que l'oraison de quiétude est le premier degré de la contemplation infuse : cf. t. II, p. 95, p. 136.

Ce n'est pas, d'ailleurs, sans danger qu'on appellerait « *acquise* » l'oraison de quiétude ; on pourrait ainsi laisser croire qu'on peut *acquérir à volonté* la quiétude et l'union, c'est-à-dire les oraisons « surnaturelles » ; admettre cette dernière proposition, ce serait, en s'éloignant de sainte Térèse et de saint Jean de la Croix, tomber dans la doctrine des quiétistes, qui *s'ingéraient* eux-mêmes dans les voies mystiques, avant d'y avoir été élevés par Dieu, et qui appelaient *acquise* la contemplation qui en réalité est infuse; cf. Denzinger, *Euchiridion*, n° 1243.

Aussi les théologiens du Carmel appellent-ils généralement la

(1) Cf. *Vie Spirituelle*, oct. 1922, *Les oraisons communes selon sainte Térèse*, p. 108-113, et *Caractères essentiels des états mystiques selon la Sainte*, p. 121 note.

quiétude « contemplation infuse » ; voir les œuvres de Thomas de Jésus (1), de Philippe de la Sainte-Trinité (2), d'Antoine du Saint-Esprit (3), qui rattachent expressément à la contemplation infuse les oraisons de la IV^e^ Demeure ou celles qui correspondent à la 2^e^ et à la 3^e^ eau (4). Enfin saint Jean de la Croix dit, *Nuit*, l. I, ch. XIV : Au sortir de la méditation commence « *la voie illuminative* ou voie de *contemplation infuse*, qui est celle des progressants et des avancés (5) ».

*
* *

3. — Pour ce qui est du Vén. Thomas de Jésus, C. D., les Carmes de Lille (6) ont bien montré que dans son grand ouvrage *de Contemplatione divina* libri VI, Cologne 1694, il s'arrête à traiter de la contemplation acquise, parce que certains auteurs, dit-il, la comprennent mal et « attribuent à la contemplation acquise ce qui appartient en propre à la contemplation infuse, appliquant à la première ce que les Pères ont dit de la

(1) *De contemplatione divina*, l. V, c. 6. — *De oratione infusa*, l. I, c. 1, 2, 3, 10, 11 ; l. III, c. 23.

(2) *Summa theol. myst.* p. 3, d. III, tr. 1, a. 2.

(3) *Directorium mysticum*, IV, disp. 1.

(4) Cf. *Vie Spirituelle*, oct. 1922. Les disciples de sainte Térèse, p. 164, note 1, par les Carmes de Lille.

(5) On a répondu à cela : « Saint Jean de la Croix ici, *Nuit*, l. I, c. XIV, qualifie seulement les états *incomplètement passifs* de la contemplation acquise par ce qu'ils renferment d'*infus* ; alors que pour éviter maintenant toute confusion nous réservons avec Joseph du Saint-Esprit le terme d'*infus* pour les états où la passivité du sujet est *complète*. »

Nous admettons tous que la quiétude est un état *incomplètement passif*, mais nous ne pouvons admettre que ce soit une *oraison acquise*, puisque comme le dit sainte Térèse (IV^e^ Dem.), bien qu'elle soit préparée par un faible travail de l'esprit, ce travail ne peut la produire. Du reste, il est des textes de Joseph du Saint-Esprit, que nous citerons prochainement, où il dit, comme les autres Carmes que nous venons de nommer, que la quiétude est infuse.

(6) *Vie Spirituelle*, oct. 1922 : *Les disciples de sainte Térèse*, p. 150-155.

seconde (1) ». Thomas de Jésus tient d'ailleurs, comme en général les théologiens de son Ordre, que la contemplation acquise est une *disposition prochaine* à recevoir la grâce de la contemplation infuse (2), à laquelle tous sont invités, *omnes invitantur* (3). Cette contemplation infuse, qui peut très bien exister sans extase (4), rentre selon lui dans la voie normale de la sainteté (5), et doit être distinguée de la contemplation suréminente qui suppose la lumière prophétique (6).

Ces principes longuement établis dans ce grand ouvrage montrent bien le sens et la portée d'un opuscule du même auteur, *de Contemplatione acquisita*, qui vient d'être publié pour la première fois en latin, mais dont on connaissait une traduction française depuis 1886 (7). Dans cet opuscule (p. 79, 80) Thomas de Jésus distingue la contemplation *acquise*, fruit de notre activité personnelle, aidée de la grâce commune, la contemplation *purement infuse*, qui est pour ainsi dire tout entière l'effet d'une grâce spéciale, sans exclure pourtant notre coopération et consentement, et une contemplation *mixte*, mi-acquise, mi-infuse. Il ajoute au sujet de cette dernière : « elle peut cependant être rattachée à l'infuse », « *potest tamen ad infusam reduci* ». L'éditeur note à juste titre à ce sujet, p. 80 : Thomas de Jésus paraît viser ici l'oraison de quiétude dont parle sainte Térèse, qui est souvent préparée par un certain travail de l'esprit symbolisé par celui de la « noria ».

Dans le même opuscule p. 84, Thomas de Jésus, pour déterminer ce qui différencie la contemplation infuse et l'acquise, dit : « elles ne diffèrent pas par la matière ou objet,... ni par la cause, ni par les effets,... mais plutôt par le mode d'opérer et de tendre à Dieu, parce que l'infuse procède du don de sagesse ou d'intelligence et non seulement de la foi et connaît Dieu *plus facilement, plus promptement* et *suavement* ». Il est

(1) *De Contemplatione*, Cologne, 1684, prolog., p. 85, 88.
(2) *Ibid.*, l. I, c. 8, p. 95, c. 9, p. 95.
(3) *Ibid.*, l. I, c. 8, p. 94, 95. *Item de Oratione*, l. I, c. 10, p. 220.
(4) *De Contemplatione*, l. II, c. 5, p. 103 ; l. I, c. 7, p. 93.
(5) *De Oratione*, l. I, c. 2 et 3, p. 205.
(6) *De Contemplatione*, l. II, c. 3, p. 101, c. 4 et 5. *De Oratione*, l. I, c. 10, p. 221.
(7) *La meilleure part ou la Vie contemplative*, Schepens, Bruxelles, 1886 ; cette traduction française n'était ni intégrale, ni très littérale, comme le reconnaissait le traducteur.

pourtant difficile de nier que les dons interviennent d'une manière latente dans la contemplation dite acquise.

Cet opuscule affirme d'ailleurs, p. 83, comme les grands ouvrages de Thomas de Jésus, que la contemplation acquise est normalement une disposition à l'infuse (1).

A propos de la Théologie du Carmel, nous sommes heureux de signaler la publication d'un petit livre très suggestif, écrit avec amour, qui donne une très haute idée de ce grand Ordre, de ce qu'est chez lui l'oraison et la liturgie : LE CARMEL, *par un Carme déchaussé* (2). Une partie de ce petit livre avait paru dans la *Vie Spirituelle*, juillet et août 1920.

*
* *

4. — Dans son *Etude sur le château intérieur de sainte Thérèse*, le Père Antoine-Marie de la Présentation, C. D., Déf. Gén., a réuni des instructions composées pour une communauté religieuse, qui sont comme une explication des sept Demeures. Pour l'auteur, c'est avec la troisième que commence la voie illuminative. Dans l'explication de la quatrième, il montre fort bien (p. 51-59) que l'oraison de quiétude et le recueillement passif sont des oraisons « surnaturelles », nettement distinctes de l'oraison acquise de recueillement décrite dans le *Chemin*, ch. 28 (4).

Au sujet de la cinquième Demeure, la question se pose : Quelles sont les âmes qui peuvent prétendre à cette oraison d'union mystique? Le P. A. répond, p. 78 : « Bien que nous soyons ici en plein dans l'ordre surnaturel, et que par conséquent il ne soit pas donné ni « au sang, ni à la nature » d'y

(1) « Quemadmodum meditatio transit in contemplationem, ita cum contemplatio frequentius exercetur, transit in habitualem et promptam divinorum inspectionem, *soletque* non raro mens, contemplationi assuefacta, divinis inspirationibus illustrari, ac in infusam et supernaturalem converti », ce que Thomas de Jésus a plus longuement expliqué dans le *de Contemplatione*, l. I, c. 8 et 9.

(2) A l'Art Catholique, 6, place Saint-Sulpice, Paris, in-12, 107 pp.

(3) On comprend moins pourquoi, p. 61, sous l'influence d'Honoré de Sainte-Marie, il soutient que l'état mystique proprement dit

prétendre, nous ne sommes pourtant pas dans les *manifestations extraordinaires* de l'ordre surnaturel, de l'état mystique. Tout se passe dans l'intime de l'âme, c'est Dieu qui fait tout, mais il ne manifeste pas au dehors son opération, comme nous le verrons dans les Demeures suivantes. *Ce n'est donc pas contraire à l'humilité de prétendre* (1) *à cette oraison d'union*, pourvu qu'on reste convaincu qu'elle est uniquement l'œuvre du bon Dieu, qui donne ses grâces à qui il lui plaît. » Cette interprétation, qui nous paraît très exacte, est confirmée par les textes de sainte Thérèse cités p. 16, 66, 72, 79.

Or cela revient à dire, comme l'enseignent généralement les théologiens du Carmel, que la contemplation infuse est le fruit d'une grâce *spéciale, éminente*, mais *non pas extraordinaire de soi*. Sans quoi on se contredirait, en disant aux âmes qu'elles ne doivent pas désirer les grâces extraordinaires, et en les exhortant d'autre part, avec sainte Térèse, à désirer humblement la contemplation infuse, et même l'union mystique de la 5e Demeure. On s'explique ainsi fort bien pourquoi le Carme Joseph du Saint-Esprit dans son grand *Cursus theol. mystico-scol.* t. II, Praed. II, p. 222..., tient que, selon l'enseignement

demande la passivité *complète* de l'âme et que, par conséquent, l'oraison de la quiétude, qui ne la réclame pas, ne doit pas être placée dans l'état mystique. L'auteur dit d'ailleurs, p. 61 : « Je ne prétends pas vouloir imposer mon sentiment dans une question qui est plutôt spécieuse que pratique. » Elle deviendrait même une pure *question de mots*, car tous admettent que la quiétude est une oraison *incomplètement passive*, et Thomas de Jésus, même dans l'opuscule où il l'appelle pour cela *mixte*, dit qu'elle peut être rattachée à la contemplation infuse, « *potest tamen ad infusam reduci* » (Opusc. cit., p. 80). Il serait regrettable de se diviser et de perdre son temps en longues discussions pour de pures questions de termes. Ce serait piétiner sur place. Nous accordons volontiers que c'est une contemplation *mixte*, au sens de « incomplètement passive ». Les grands problèmes sont ailleurs.

De même en enseignant avec la tradition que la contemplation infuse est *ordinairement* accordée aux parfaits, nous admettons que des saints peuvent en être privés pendant un certain temps, et il est peut-être même arrivé que quelques saints ne l'aient eue que sous forme d'actes transitoires peu durables. *Ordinairement* ne veut pas dire *toujours* ; c'est une loi qui se vérifie *ut in pluribus*, dans la majorité des cas.

(1) Nous préférerions tout de même le mot *aspirer*, devenu classique en cette question, à celui de *prétendre*.

commun des mystiques et des théologiens de son Ordre en particulier, « tous peuvent ardemment désirer et humblement demander à Dieu la contemplation *infuse*, mais non pas les ravissements, l'extase, les visions et révélations », et pourquoi il reproche (ibid. p. 236) à Antoine de l'Annonciation, C. D., d'avoir confondu la contemplation infuse avec les grâces *gratis datae*. C'est là, dit-il, une très grande confusion, « maxima aequivocatio », qui fausse complètement l'intelligence de la théologie mystique.

Dans l'explication de la sixième Demeure, le P. A. réduit les grâces proprement extraordinaires qui s'y rencontrent à quatre principales : paroles surnaturelles, extases, visions, révélations, il les étudie successivement et donne les règles de discernement de ces faveurs. Il définit l'extase, p. 95 : « un mode de contemplation passive, qui produit l'aliénation des sens ».

A propos de la septième Demeure, il montre bien, p. 126, que sainte Térèse n'a jamais eu, ici-bas, même d'une façon transitoire, la vision intuitive immédiate de l'Essence divine en elle-même, *sicuti est*, mais seulement « *par cierta manera de representacion* », dit-elle (VII[e] Morad., ch. 1), par une certaine manière de représentation. A propos du mariage spirituel, il rappelle, p. 131, ce texte de saint Jean de la Croix (Cant., str. 22) : « Jamais une âme ne parvient à cet état sans être confirmée en grâce. »

Au sujet des effets du mariage spirituel, il écrit, p. 134 : « Ces effets sont sans doute marqués au coin de la perfection, mais d'une perfection qui n'a rien d'extraordinaire, ces effets visent surtout une perfection pratique », fort élevée bien sûr, mais qui apparaît comme le plein épanouissement de la vie de la grâce.

Tout ceci montre la vérité de ce qu'enseignaient si justement Thomas de Jésus et les théologiens de son Ordre, à la fois disciples de saint Thomas, de sainte Térèse et de saint Jean de la Croix, que la contemplation infuse n'est pas, par son essence même, en dehors de la voie normale de la sainteté, et qu'il faut bien la distinguer des grâces proprement extraordinaires, qui parfois l'accompagnent, mais ne la constituent pas. Il convient de relire sur ce point ce que dit Thomas de Jésus dans son *de Contemplatione* l. I, c. 4, 6, 7, 8, 9 ; l. II, c. 5, et dans son

de Oratione, l. I, c. 2, 3, 10; l. IV, c. 25. — Dans ce dernier ouvrage, l. IV, c. 23, il écrit de la contemplation infuse : « C'est une grâce de Dieu ; pour l'obtenir, désirez-la, demandez-la ; elle est préparée aux humbles, afin qu'ils deviennent grands aux yeux de Dieu... Dans la maison de Dieu aspirer à une plus grande sainteté n'est pas orgueil, mais magnanimité. » — Même doctrine dans la brève mais si substantielle *Theologia mystica*, c. III, du Vén. Jean de Jésus-Marie, qu'on devrait bien traduire en français.

***

5. — Le P. *Gabriel de Jésus*, Carme déchaussé espagnol, vient d'écrire, dans *la Vida sobrenatural* de janvier 1923, p. 24..., un article : *La subida del Monte Carmelo es ascética o es mistica?* pour exposer la vraie doctrine de saint Jean de la Croix et de sainte Térèse sur ce point. Ce n'est pas sans surprise et sans tristesse, dit-il, qu'on voit soutenir avec ardeur que la *Montée du Carmel* est un ouvrage, non pas mystique, mais ascétique, que la contemplation dont il y est parlé est *acquise* et *non infuse*, que l'oraison de quiétude décrite par sainte Térèse dans la IV^e^ Demeure est elle-même acquise et non infuse (1), alors que pourtant la Sainte la déclare « surnaturelle » et inaccessible à l'effort de notre volonté aidée de la grâce commune. Le

(1) Cf. *Vida sobrenatural*, loc. cit : « Algunos polemistas, quierendo ser consecuentes en dar por *adquirido* todo aquel en que el alma hace algún esfuerzo por mínimo que sea, non vacilan en reducir a la pura ascética toda la 4^a^ *Morada* de santa Teresa, en que ella tan enérgicamente declaró que, con tener aún el alma que dar a veces « al torno » o a « la noria », la oracion de que alli habla es ya notoriamente « sobrenatural » o infusa, que no está a nuestra merced, sino que la da Nuestro Señor cuando bien le place y a veces cuando menos se piensa. — Y no contento con esta enormidad, alguien ha llegado al extremo inverosimil de dar tambien por *ascética* la *Morada* 5^a^ con todas las maravillas de la intima unión que alli se describen..., cuando ya al alma « hanle nacido alas ».

« Ante tales aseveraciones, como hijo amantissimo de tan grandes maestros de espiritu, creo un deber protestar de que asi se desfigure y desnaturalice, aunque sea con buenissima intención, su santa y luminosa doctrina. »

P. Gabriel de Jésus considère, dit-il, comme un devoir pour un fils de sainte Térèse et de saint Jean de la Croix de protester contre cette interprétation qui dénature leur doctrine. Ses propres paroles citées en note sont encore plus expressives.

Il montre ensuite par plusieurs arguments que la *Montée du Carmel* est un ouvrage mystique et qu'il y est question de la contemplation infuse; cela ressort du Cantique qui y est commenté, du Prologue, et de nombreux passages du livre même, bien que le Saint veuille surtout y montrer ce que, dans cet ordre mystique, les âmes ont *à faire* elles-mêmes pour ne pas poser d'obstacle à l'action divine, ou pour se disposer à la recevoir. Il suffit de lire le texte de la *Montée* l. II, là où sont expliqués les trois signes indiquant qu'on peut passer de la méditation à la contemplation, ch. x et xiii : « En cet état, Dieu se communique à l'âme restant *passive*, comme la lumière à quelqu'un qui tient les yeux ouverts, et ne fait rien pour la *recevoir*. Et pour l'âme, recevoir ainsi la *lumière infuse surnaturellement*, c'est tout comprendre en restant *passive* »; toute la suite de ce chap. xiii traite manifestement aussi de la contemplation infuse et non acquise.

Le P. Gabriel de Jésus est tellement surpris de voir qu'on veut réduire à l'ascétique et à la contemplation acquise la 4e et la 5e Demeures de sainte Térèse, qu'il déclare que la chose lui paraîtrait impossible, s'il ne la voyait pas (1).

Par ailleurs, il nous est précieux de savoir que le P. Gabriel de Jésus (2), beaucoup plus à même que nous d'apprécier les

(1) *La Vida sobrenatural*, Enero 1923, p. 27 : « Que decir ahora de esa otra afirmación, más que peregrina y gratuita, de que hasta la *Quinta Morada* de santa Teresa pertenece también al campo de la ascética?...

« Si no lo viéramos, nos pareceria impossible... Santo Dios ! Si esta afirmación estupenda se oyera en los claustros carmelitano-teresianos de España, que dirian sus habitantes ? Dirian, sin duda, que tal aseveración es inconcebible en quien tenga algún rastro de *sentido mistico*. » — Rappelons d'ailleurs que les oraisons de la 4e et de la 5e Demeures sont considérées comme infuses par presque tout le monde, aussi bien par le P. Poulain, Mgr Farges que par M. Saudreau. Le problème mystique est ailleurs, il ne consiste pas dans de simples questions de mots ; il ne sera pas résolu du fait qu'on appellera acquis un état incomplètement passif.

(2) *Ibid.*, p. 27.

finesses de la langue de sainte Térèse, estime que nous avons très exactement exposé la pensée de la Sainte sur la 4e et 5e Demeures, en traitant des caractères essentiels des états mystiques décrits par elle (*Vie Spirituelle*, Oct. 1922).

***

6. — *L'Entrée à la divine Sagesse* du P. Maur de l'Enfant-Jésus, Carme déchaussé, † 1690, contient aussi la même doctrine. Comme il est dit dans l'introduction (p. 9) : « il suppose l'âme résolue irrévocablement à employer n'importe quel moyen, pour arriver à la pureté du cœur, absolument requise pour « voir » Dieu. Il entreprend donc de la guider dans les étapes de la vie spirituelle, à travers les mortifications actives et passives, jusqu'à l'union mystique ». Il lui fait voir comment elle doit mourir aux choses sensibles, aux plus secrètes recherches de la nature, et se laisser introduire *par l'opération de Dieu même* dans l'amour parfait, ou elle se repose en lui. C'est, dit-il, *l'état de perfection* (p. 26 et 137).

***

7. — L'ouvrage du P. A. Dorsaz, C. SS. R., *Notre Parenté avec les Personnes divines*, est de nature à intéresser les théologiens et à nourrir la vie spirituelle, il rappelle premièrement les données de la Révélation sur le Père, notre Père, le Fils, notre Frère premier-né, le Saint-Esprit, notre Vie. Il expose ensuite d'une façon vivante, en suivant surtout saint Thomas et ses commentateurs, la doctrine de l'École sur la grâce sanctifiante et les Personnes divines, particulièrement l'Appropriation : dans quel sens la première Personne est appelée « notre Père », la seconde « notre Frère », la troisième « notre Vie ». — Après un bref exposé d'autres solutions, défendues par Pétau, Lessius, de Regnon, Scheeben, Heinrich, Mgr Waffelaert, l'auteur propose cette hypothèse :

« L'Incarnation n'a-t-elle pas pour but de nous faire entrer dans une plus grande intimité avec Dieu ? Et cette intimité ne va-t-elle pas jusqu'à nous rendre enfants du Père, frères du Fils, temples vivants du Saint-Esprit, à un *titre spécial, réel et nouveau que la grâce sanctifiante seule ne peut pas conférer* et dont

la transcendante originalité *dépasse les règles ordinaires de l'appropriation* (1)? » — « Les théologiens expliquent communément par la doctrine de l'*appropriation* notre parenté avec les divines Personnes... Tel est l'enseignement de l'École. Quant à nous, nous osons croire que l'appropriation ne rend pas suffisamment compte des textes de l'Ecriture et des Pères (2). » L'auteur cherche ensuite à montrer que son sentiment n'est pas en opposition formelle avec l'enseignement scolastique, et que la contradiction n'est qu'apparente.

Nous reconnaissons que les Pères grecs qui cherchaient l'intelligence du mystère de la sainte Trinité en partant de la trinité des personnes, affirmée par la Révélation, pour aboutir à l'unité de nature, connue par la raison, étaient portés par là même à insister plus sur la distinction réelle des personnes et sur ce qui est attribué à chacune, que saint Augustin, saint Thomas et la majorité des théologiens, qui cherchent l'intelligence du mystère, en sens inverse, en partant de l'unité de nature, affirmée par la raison, pour arriver à la trinité des personnes, proclamée par la Révélation. Mais le point de vue de saint Augustin et des latins en général a prévalu et devait prévaloir ; la doctrine de l'appropriation qui s'ensuit a été admise et trouvée suffisante par les plus grands théologiens ; il est bien difficile de faire mieux qu'eux sur ces très hautes questions, où le moindre changement dans les principes peut conduire sans qu'on y prenne garde à des divergences considérables dans les conclusions et à des erreurs.

Nous avouons n'être pas convaincu par les considérations qui suivent sur le corps mystique du Christ. L'Incarnation nous rend la parenté de la grâce sanctifiante perdue par le péché ; le Christ est bien cause exemplaire, méritoire, et en un sens finale de cette régénération, mais nous ne voyons pas qu'il en résulte une parenté spéciale, réelle et nouvelle avec les divines Personnes, parenté que la grâce sanctifiante seule ne pourrait pas conférer.

Ce qui résulte du baptême, qui nous incorpore au Christ, c'est, avec le caractère baptismal, une modalité spéciale de la grâce sanctifiante, bien décrite par saint Thomas, III^{a}, q. 62, a. 2, là où il se demande : La grâce sacramentelle ajoute-t-elle

(1) p. 97. C'est nous qui nous soulignons.
(2) *Ibid.*, p. 232.

quelque chose à la grâce des vertus et des dons? Il répond : La grâce sacramentelle ajoute à la grâce sanctifiante, aux vertus infuses et aux dons, un certain secours en vue de la fin même de chaque sacrement; c'est ainsi que le baptême est ordonné à une régénération spirituelle, par laquelle l'homme meurt au péché et devient membre du Christ, la confirmation nous affermit dans la foi pour que nous soyons de vrais soldats du Christ, l'eucharistie nous nourrit spirituellement. Chaque sacrement a son effet spécial, la grâce sacramentelle, qui est une modalité de la grâce sanctifiante. Mais nous ne voyons pas que nous devenions ainsi, à un titre spécial réel et nouveau, enfants du Père, frères du Fils, temples vivants du Saint-Esprit.

Malgré ces réserves, nous félicitons le P. Dorsaz d'avoir ramené l'attention des théologiens sur ces sublimes régions trop peu explorées. En terminant il montre bien que les mystiques, au fur et à mesure que le souffle de Dieu les élève, se sentent poussés par un élan irresistible jusqu'au sein de la Trinité pour y entrer en relation avec les divines Personnes, dont ils connaissent de mieux en mieux la distinction réelle dans l'unité de nature. Il cite à ce sujet un texte de saint Jean de la Croix, qui est important pour la solution du problème mystique discuté de nos jours. Le Saint écrit dans *le Cantique Spirituel*, IV[e] P., str. 39, à propos de l'union transformante : « Quand l'âme jouit de cette transformation ici-bas, cette même aspiration de Dieu à l'âme et de l'âme à Dieu est très fréquente; elle est pour l'âme une source extrêmement vive d'amour, mais n'atteint jamais le caractère saisissable et évident qui appartient à la Béatitude. Telle est, je crois, la doctrine de saint Paul quand il dit *ad Galat.*, IV, 6 : « Parce que vous êtes les enfants de Dieu, il a envoyé dans vos cœurs l'Esprit de son Fils, lequel crie : Abba, Père. » Cette promesse se réalise, de la façon que nous venons d'exposer, chez les bienheureux dans l'autre vie, et *ici-bas chez les parfaits*. Et un acte aussi éminent (cosa tan alta) ne doit pas nous paraître impossible, puisque c'est grâce à sa participation divine que l'âme peut aspirer en Dieu, comme Dieu aspire en elle. Du moment que Dieu, par sa grâce, unit l'âme à la très sainte Trinité, ce qui la rend déiforme et Dieu par participation, qu'y a-t-il d'incroyable à ce qu'elle continue à accomplir son œuvre d'entendement, de connaissance et d'amour, ou plus exactement

qu'elle l'accomplisse dans la Trinité, ensemble avec Elle, et comme la Trinité même... Il est vrai que cette participation ne se réalise complètement que dans l'autre vie; néanmoins *dans la vie d'ici-bas, les âmes parfaites en éprouvent déjà l'impression préalable*; elles ne peuvent la traduire, mais en éprouvent l'immense félicité. »

C'est donc que pour saint Jean de la Croix l'union mystique est bien, chez les parfaits, le prélude *normal* de la vision du ciel. C'est pourquoi il ajoute : « O âmes créées pour de telles gloires, et qui devez en jouir par prédestination, à quoi songez-vous? De quoi vous occupez-vous? Que vos aspirations sont vulgaires, que vos prétendus biens sont misérables! Qu'il est triste votre aveuglement! Vous fermez les yeux à la plus éclatante lumière et vous n'entendez pas les voix puissantes qui vous sollicitent! » Tout ce chapitre de saint Jean de la Croix, que cite en terminant le P. Dorsaz (p. 271), confirme admirablement la doctrine que nous avons toujours enseignée dans la *Vie Spirituelle*.

***

8. — *Le Compendium Theologiae asceticae* du P. Adolpho, O. M. C., écrit en un latin très clair, a été composé surtout pour les novices de son Ordre; il suit les étapes successives qui vont de la vie pécheresse à la perfection de la vie chrétienne. Les directions pratiques y abondent, elles s'appuient généralement sur la doctrine des meilleurs auteurs, particulièrement de saint Bonaventure et de saint Thomas, dont les citations très nombreuses et bien choisies viennent éclairer toutes les questions. C'est ce qui fait surtout la valeur de cet ouvrage, qui répond bien au but que s'est proposé l'auteur. Au début, I, p. 8, il reconnaît qu'à l'opposé de plusieurs modernes, les anciens ne séparaient pas l'ascétique de la mystique, et que sous le titre « Théologie mystique » ils traitaient de la perfection chrétienne et des grâces soit ordinaires soit extraordinaires qui y conduisent. Dans le cours de l'ouvrage on retrouve tantôt l'influence des anciens, tantôt celle des modernes.

Lorsque l'auteur expose (t. I, p. 815-887) la doctrine de saint Thomas sur les Dons du Saint-Esprit et les béatitudes, il en saisit bien le sens et la portée, l'explique comme Cajetan et Jean de Saint-Thomas, et la développe très justement par

d'heureuses citations de Denys le Chartreux. Ce qu'il dit alors du *troisième degré des dons et des béatitudes* (t. I, p. 821, 837..., 878), degré qui correspond à la charité des parfaits, est manifestement d'ordre mystique au sens propre du mot, et la vie mystique avec la contemplation *infuse* apparaît ainsi dans la voie normale de la sainteté, comme le plein épanouissement de la vie chrétienne. C'est très certainement la doctrine de saint Thomas et de Denys le Chartreux cités abondamment en toutes ces pages (1). L'auteur est moins affirmatif quand il suit les modernes, par ex. t. I, p. 281, 288, et l'on doit regretter qu'à l'exemple de plusieurs d'entre eux il ait trop peu parlé de la forme aride de la contemplation infuse, qui se trouve dans les purifications passives des sens et de l'esprit ; celles-ci sont seulement mentionnées, t. II, p. 79. On souhaiterait donc un peu plus d'unité dans les thèses fondamentales de l'ouvrage ; en le lisant on a de plus en plus l'impression que les anciens auteurs, pour qui la contemplation infuse est une grâce non pas extraordinaire, mais éminente et ordinairement accordée aux parfaits, étaient eux-mêmes des mystiques, qui pouvaient parler en connaissance de cause, tandis que les modernes qu'on leur oppose ne le sont généralement pas.

Notons, en terminant, qu'au sujet de la légitimité du désir de la contemplation infuse, l'auteur (t. I, p. 287) fait une intéressante citation du cardinal de Laurea, qui est plus conforme qu'on ne le dit souvent à la doctrine qui nous paraît traditionnelle. Le Cardinal de Laurea dit en effet *in Opusculo septimo : de contemplatione infusa*, ch. x : On peut licitement désirer la contemplation infuse, et la demander à Dieu, si c'est pour sa gloire. La raison qu'il en donne c'est que cette contemplation est la *disposition prochaine* à recevoir la vision béatifique. Il développe cette doctrine *in Opusculo octavo*, ch. IX, où il montre combien il est légitime de désirer l'union mystique, que Dieu accorde généralement aux parfaits, « *quae per infusam contemplationem vel alio supernaturali modo solet a Deo perfectis hominibus concedi.* » Or on sait que Benoît XV, lorsqu'il parle de ces questions mystiques, a copié textuellement le Card. B. de Laurea.

Comme le dit l'auteur de ce Compendium, Dieu est prompt à donner la grâce de la contemplation à ceux qui y sont dis-

(1) Cf. Denys le Chartreux, *De Donis*, tract. II, a. 6, 7, 9, 16, 18, 20 25, 35.

posés, mais l'homme est lent à s'y disposer comme il convient par une parfaite humilité et abnégation (1).

***

9. — Dans *La Vie mystique*, Dom S. Louismet soutient catégoriquement, et par des raisons convaincantes, que la contemplation mystique n'est pas dans son essence même extraordinaire, qu'elle procède normalement des dons du Saint-Esprit qui accompagnent en nous la charité. Il tient même qu'on ne peut persévérer dans la ferveur, dans la générosité, sans arriver à la vie mystique, ou à la vie d'union intime avec Dieu. Cela ne l'empêche pas d'ajouter : « Un bon nombre de ceux qui croient avoir qualité pour parler et écrire de la vie mystique, semble n'en avoir jamais fait l'expérience... D'autre part, beaucoup de chrétiens sont en plein dans la vie mystique et ne s'en doutent même pas. Ils peuvent être très avancés dans la perfection sans se rendre compte que Dieu fait en eux de grandes choses et que c'est là la vie mystique. J'en ai trouvé de tels dans toutes les conditions, surtout parmi les pauvres, les petits enfants et les personnes sans lettres et jusque parmi les pauvres sauvages convertis de l'Amérique du Nord. » — Plusieurs reprocheront à Dom S. Louismet de ne pas assez distinguer la vie mystique au sens strict de la vie chrétienne fervente. Cependant il s'explique à ce sujet (*Vie mystique*, p. 30...); la distinction est bien indiquée (p. 81), après quoi l'auteur ajoute justement : « Il est surprenant de voir combien est énorme le nombre de personnes spirituelles qui restent toute leur vie à piétiner dans la voie purgative. Ils sont peu nombreux, même

(1) Cf. Ibid. t. I, p. 838 : « Sapientia ardentius desideranda est, non utique sapientia palliata, sed sapientia vera ut donum Spiritus Sancti. Sed cum ea immediate a Deo sit, nec aliunde possit conquiri, ferventer et continuo a Deo est petenda. *Deus facile sapientiam largitur* (Sap. VI, 13, 14; Job. I, 5); *sed homo ad eam recipiendam difficile disponitur*, (et ideo) difficile ad supremum sapientiae gradum pervenit. Homo enim debet inordinatorum studiorum delectationes contemnere, neque in proprii intellectus sententiis gloriari, sed in vera humilitate se fundare, in divina caritate radicem mentis defigere, occupationes cogitationum vanarum abjicere ». On ne peut mieux dire, c'est la vraie solution du problème mystique si discuté de nos jours.

parmi les religieux et les clercs... ceux qui dépassent le seuil de la vie mystique et répondent à la pressante invitation de Notre-Seigneur : « Mon ami, montez plus haut », Luc XIV, 10 ». Une des causes en est dans la fausse idée qu'on se fait de la vie mystique, considérée comme extraordinaire. Dom Louismet dit dans sa cordiale simplicité et sa confiance en Dieu : « La vie mystique est tout simplement la vie sainte... la vie chrétienne dans sa plénitude, comme elle devrait être vécue par tous les hommes ici bas, en attendant le bonheur du ciel. Au lieu que la vie chrétienne telle qu'elle est à présent vécue, hélas ! par l'immense majorité des hommes, est vraiment fruste et anormale, car on ne lui permet pas de s'étendre à tous les détails de la vie... Pour le mystique, Dieu est tout et le reste du monde ne compte pas, si ce n'est par rapport à Dieu » (op. cit. p. 34, 35). Tout le livre est ainsi écrit, pour les âmes ferventes qu'il dispose à une oraison toute simple, filiale, très aimante, en les préservant des illusions du faux mysticisme.

Ce sont les mêmes qualités qu'on retrouve dans le second ouvrage du même auteur, *Essai sur la connaissance mystique*, où il montre que « tout chrétien peut obtenir par la pratique du fervent amour une très belle et désirable connaissance de Dieu ». Il est convaincu que c'est une erreur fatale de donner aux ouvrages de piété une forme trop technique et didactique, il conserve la manière des Pères et de saint François de Sales. Il écrit ainsi des pages très savoureuses et très édifiantes sur la connaissance mystique de Dieu, « celle que nous pouvons atteindre par l'amour, c'est-à-dire, en prenant conscience de l'amour de Dieu pour nous, et en faisant de notre côté continuellement des actes d'amour de Lui ; connaissance personnelle et expérimentable... que Dieu est très désireux de nous communiquer si nous le laissons faire » (p. 25). C'est l'enseignement de l'*Imitation*, l. I, c. 3 ; l. III, c. 2. Ce livre, plein d'excellents conseils sur l'oraison, s'achève par de belles élévations sur le *Pater*, et montre bien comment le mystique trouve tout dans le *Pater* et en vient à se considérer comme un parfait ignorant, *idiota*, devant le mystère inaccessible de la vie intime de Dieu.

Dom Louismet confirme sa doctrine, en retournant à juste titre un argument qui est fait parfois contre elle. Certains ont dit : la vie mystique proprement dite ne peut être expliquée par les principes formulés par saint Thomas, qui n'avait pas

en vue, en les formulant, cette forme spéciale de la vie intérieure. Dom Louismet dit au contraire (*Vie mystique*, p. 12) : « Si un écrivain aussi universel que saint Thomas d'Aquin ne mentionne pas de *mystiques* qui forment une classe à part, ne faut-il pas en conclure que, pour lui du moins, comme pour l'Aréopagite, tous les chrétiens sont *de jure* mystiques?... Enfin, s'il ne fait nulle part mention d'un corps séparé de doctrine mystique, n'est-ce pas parce que, à ses yeux, la doctrine mystique ne se distingue en rien du dépôt commun de la foi? » Elle est en effet la foi pleinement vécue dans la générosité persévérante de l'amour de Dieu. « La mystique traditionnelle de l'Église catholique est une doctrine sur nos rapports intimes et secrets avec Dieu, qui coule à pleins bords dans les divins Évangiles, les Épîtres de saint Paul et de saint Jean et dans tout le reste des saintes Écritures..., une doctrine qui se relie au sacrifice de l'Agneau sur la croix et sur nos autels et à la sainte liturgie qui rayonne tout autour; une doctrine qui trouve sa plus haute expression dans le Missel, le Rituel, le Pontifical, le Cérémonial des Évêques, le Bréviaire, le Martyrologe... (ibid. p. 8). Nous ne croyons pas que l'auteur soit contredit par les vrais mystiques, qui ont l'expérience de cette vie supérieure, à laquelle tout chrétien doit aspirer.

*
* *

10. — C'est à la même conclusion qu'aboutit M. Victor Many de la Comp. de St-Sulpice dans son livre sur *la Vraie Vie* où il étudie *con amore* l'excellence de la grâce sanctifiante, sa supériorité sur les grâces *gratis datae*, son développement parfait ici-bas. Selon lui, (p. 186) l'oraison discursive est celle des commençants, l'oraison affective celle des progressants, l'oraison contemplative celle des parfaits, et par cette dernière il entend la contemplation infuse : « une fois que l'âme est entrée dans la voie contemplative, des grâces infuses de lumière et d'amour descendent directement du ciel sur elle, sans qu'elle ait rien à faire qu'à les recevoir et à y adhérer » (p. 189). — « Devant ce spectacle si saisissant de la grandeur et de la beauté divine, qu'elle n'entrevoit cependant que d'une manière générale et confuse, il semble à l'âme qu'elle n'a jamais connu ni aimé Dieu » (ibid.). Ainsi l'oraison de quiétude, l'union mysti-

que, même l'union transformante sont sur le chemin de la perfection, comme la dernière station avant la vision béatifique. « Pour gravir ces sublimes degrés de la contemplation, une seule chose suffit et est nécessaire à l'âme : c'est l'humilité » (p. 190). — « C'est vers ce bienheureux état que tendent normalement, selon les meilleurs auteurs mystiques, tous les exercices de la vie spirituelle... Et s'il y a peu de contemplatifs, c'est, dit l'auteur de l'*Imitation*, l. III, c. 31, qu'il y en a peu qui savent renoncer à toutes les choses périssables » (p. 192). — Quant aux phénomènes extraordinaires qui accompagnent assez souvent la contemplation, ils n'appartiennent pas à son essence, et il serait présomptueux de les désirer. Il en est autrement de la divine contemplation : « sans elle la perfection est impossible ». — M. V. Many cite à ce sujet ces paroles de saint Ignace de Loyola extraites d'une lettre à saint François de Borgia : « Sans les dons mystiques, toutes nos pensées, paroles et œuvres sont imparfaites, froides et troubles ; nous devons donc désirer ces dons, afin que par eux elles deviennent justes, ardentes et claires pour le plus grand service de Dieu. » Il ajoute enfin avec le P. Lallemant, S. J. : « avec la contemplation on fera plus pour soi et pour les autres en un mois qu'on ne ferait sans elle en dix ans. » Telle est bien, nous montre l'auteur (p. 243, 253-264), la doctrine traditionnelle admirablement exposée par Louis de Blois, saint Jean de la Croix, et sainte Thérèse. On voit par cet ouvrage, comme par le précédent, que cette doctrine, malgré certaines objections qui sont faites par quelques-uns, est de plus en plus reconnue.

*
* *

11. — *L'introduction à la vie et aux vertus chrétiennes* de M. Olier, qui vient d'être rééditée, contient les pages les plus pratiques sur la conformité que nous devons avoir avec Jésus-Christ, sur l'humilité, la pénitence, la mortification, la patience, la douceur, la pauvreté, la chasteté, l'obéissance. Dans le chapitre sur la manière de faire oraison p. 46-55, M. Olier remarque à plusieurs reprises que l'âme doit demeurer quelque temps en silence auprès de Notre-Seigneur, pour se laisser imprégner intérieurement de son action divine, afin qu'Il la porte dans les occasions à tel acte qu'il lui plaira. C'est la disposition à

recevoir les grâces de lumière qui conduisent à la contemplation divine.

***

12. — *Wesen und Grundlagen der Katholischen Mystik.* — Mgr Grabmann nous donne ici, dans une introduction, un aperçu sur le mouvement actuel des études mystiques dans les principaux pays ; nous le remercions de ce qu'il veut bien dire (p. 13, 20, 57) de la doctrine enseignée par « la Vie Spirituelle », c'est une confirmation pour nous de nous trouver d'accord avec lui sur les thèses fondamentales de la mystique, que son érudition très étendue lui permet d'étudier sous leurs aspects les plus variés. Ici, suivant surtout Philippe de la Sainte-Trinité, il nous montre dans la mystique catholique l'épanouissement de la grâce des vertus et des dons, le plein développement de la vie de la foi. L'auteur expose les fondements de cette doctrine dans son très bel opuscule, *Die Idee des Lebens in der Theologie des hl. Thomas von Aquin*, où il nous explique de la manière la plus savoureuse la doctrine de saint Thomas sur la Vie intime de la Sainte Trinité, et sur la grâce sanctidante, qui est en nous la vie éternelle commencée. La richesse des informations contenue dans ces deux opuscules nous fait vivement désirer que Mgr Grabmann nous écrive une histoire de la théologie mystique, ses travaux précédents le préparent à cette œuvre des plus difficiles, qui rendrait de très grands services.

Fr. R. Garrigou-Lagrange.

L'UNION CATHOLIQUE DES MALADES

La *Revue des Jeunes* écrivait récemment, à propos d'un nouvel ouvrage de Retté : « La dernière de ces biographies est, de toutes, celle que bien des lecteurs préféreront. Il s'en dégage un charme attirant et une très profitable leçon. C'est l'histoire de la vie, de la maladie et de la mort de Louis Peyrot, fondateur de *l'Union Catholique des Malades*. Rien d'éclatant, rien de choquant pour le « sens commun », rien d'inexplicable : un malade qui se sert de sa maladie même pour faire du bien ; quoi de plus simple ? Mais ce n'est point banal (1). »

Déjà le P. Sertillanges avait dit, parlant de ce Louis Peyrot : « Hier, je lisais la vie d'un jeune tuberculeux, mort récemment, et dont l'activité religieuse, l'action philanthropique, furent admirables (2). »

Puisqu'une certaine notoriété commence à entourer le nom de L. Peyrot, il peut être intéressant et profitable de faire connaître ici ce que fut ce jeune homme, et ce qu'il voulut réaliser dans l'Union catholique des malades, qu'il créa...

I. — Louis Peyrot...

Louis Peyrot ne fut rien autre que cette chose de peu qu'est, en apparence, un perpétuel malade. Il vécut vingt-huit ans seulement (1888-1916), et il en passe dix (les dix derniers) dans la maladie ; dans cette atroce maladie qui, minant peu à peu les forces vives, oblige celui qui en est atteint à traîner son existence sur une chaise longue, dans les interminables journées d'une déprimante inaction...

A vingt ans il faisait de généreux rêves d'apostolat social... C'est dans ce but qu'il voulait être médecin.... « Il se voyait

(1) *Revue des Jeunes*, 10 janvier 1923, p. 93.
(2) P. Sertillanges, *La vie catholique*, p. 274.

« déjà, écrivait-il, devenu l'un des maîtres de la médecine, « renonçant aux honneurs et à la fortune, établi dans un quar- « tier ouvrier de Paris, créant des cliniques populaires, s'y « dépensant tout entier et apportant à la propagande des idées « qui lui étaient chères l'appui de sa science et de sa popu- « larité..... »

A l'âge où il rêvait ainsi, il fut saisi par la tuberculose et réduit à vivre, jusqu'à sa mort, dans les sanatoria soit de Leysin, soit de Cambo...

Mais ses rêves ne l'abandonnèrent pas pour autant... Et là même, malgré les incessants progrès du mal, il n'eut garde de se replier sur soi et de ne songer plus qu'à sa maladie, ainsi qu'il arrive presque fatalement dans de pareils cas. Toujours et partout il resta « avide de faire connaître et aimer cette divine vérité qu'une acquisition douloureuse lui rendait plus chère ».

Soit dans ces amitiés nombreuses que son caractère sympathique lui conquit très vite, soit dans les diverses œuvres de Leysin (bibliothèque, cercles d'étude, etc.) dont il devint la cheville ouvrière, soit dans des articles ou romans qu'il trouva la force d'écrire, il voulait « travailler pour Dieu », malgré la souffrance.

Ceux qui l'ont connu savent, ceux qui liront sa vie (et je souhaite qu'ils soient nombreux !) sauront quelle forte vie intérieure alimentait ces désirs d'apostolat, et à quelle élévation surnaturelle était parvenue l'âme de celui qui écrivait : « *Si dure que soit la perspective de rester infirme toute ma vie, je me sens forcé de remercier à genoux le Bon Dieu qui m'a envoyé cette grâce immense.* »

Qui lirait sans une profonde émotion la page suivante où Louis Peyrot compare la Béatitude de la pauvreté et la Béatitude de la souffrance : « C'est encore une façon d'être pauvre que d'être malade... Pauvre de forces, de beauté physique ; privé de puissance musculaire, indigent de capacités matérielles... Les forces, c'est un peu l'équivalent de l'argent. Je ne puis, faute de souffle, me donner le plaisir d'une ascension, par exemple. La même ascension, un pauvre diable ne la fait pas, parce qu'il n'a pas l'argent qui la lui permettrait. En cela nous sommes frères par la privation.

« Mon frère le pauvre est dénué de beaux vêtements... Je suis dénué de bons et de beaux muscles...

« Mon frère le pauvre a souvent faim, il ne mange que des

mets simples, grossiers, à bon marché. J'ai souvent faim de santé. Je dois me contenter de plaisirs très diminués; les distractions les plus utiles me sont souvent refusées...

« Mon frère le pauvre passe sa vie dans la dépendance souvent lourde d'un patron ou d'un maître. Et moi je suis sans cesse l'esclave de mon état physique. Nous sommes égaux par la servitude...

« Oh ! mon frère le pauvre, c'est une consolation pour moi de te ressembler sur tant de points. Le parallèle m'agrée pleinement.

« Bienheureux les pauvres en esprit...

« Bienheureux les malades en esprit... Ceux qui ont accepté leur maladie, qui ont renoncé gaiement aux privilèges de la santé, parce que Dieu le leur demandait et par amour pour lui... Bienheureux ceux qui vivent leur maladie, ceux qui en acceptent tous les sacrifices, qui acceptent de vivre dans leur corps diminué, affaibli, infirme, dans l'austérité des restrictions imposées par la maladie, comme un moine dans sa cellule, comme un ermite dans son désert,... comme un pauvre dans sa vie de pauvre...

« Bienheureux les pauvres, parce que le royaume des cieux leur appartient.

« Bienheureux les malades, parce que le royaume des cieux leur appartiendra aussi... »

Ces pensées, si profondément surnaturelles, étaient devenues sa vie, au point que son sort de souffrance continuelle et perpétuelle épreuve lui semblait préférable à tout autre, et qu'il pouvait dire : « Seigneur, je me réjouis de ma faiblesse qui « me rend lourdes les croix les plus petites, parce que, ainsi, « pour chaque petite épreuve, j'ai davantage à vous offrir. » Les saints ne pensaient ni ne parlaient autrement !

Il n'est donc pas surprenant que, dans son désir d'apostolat, L. Peyrot ait spécialement songé à aider ses frères de souffrance, les malades. C'est dans ce but qu'il fonda *l'Union Catholique des Malades...*

II. — L'Union Catholique des Malades (U. C. M.) (1)

L'idée n'était pas complètement originale. Elle lui était venue d'Amérique et de Suisse. En Amérique, les malades alités, d'une même ville ou d'une même région, s'entr'aident à supporter leurs souffrances en collaborant à un journal où chacun raconte ses peines, ses joies, ses rêves, sa vie... En Suisse, une jeune protestante, Adèle Kamm, avait fondé l'Union des Coccinelles. Ces jeunes filles malades sont reliées entre elles non plus par un journal, mais par des cahiers qui circulent par voie postale et où chacune, à tour de rôle, écrit ses impressions, exhorte, conseille, remercie.

Louis Peyrot reprit cette idée, mais il la transforma. Il voulut appliquer aux malades ce dogme de la *Communion des Saints*, qui constitue l'une des plus sublimes croyances du Catholique. — Son *Union* à lui n'eut plus simplement pour but de distraire ou de consoler les malades ; il voulait que le but principal « fût l'utilisation surnaturelle de la maladie », et que l'on s'unît « pour s'aider mutuellement à tirer de l'épreuve les fruits spirituels que Dieu y a déposés pour chacun ». « Lorsque, disait-il, vous allez faire visite à un malade de votre sanatorium qui s'ennuie et a besoin d'être réconforté, vous savez parfaitement que lui dire pour le distraire d'abord, puis pour lui montrer adroitement le Ciel et les raisons surnaturelles de souffrir... Mais cela, pourquoi ne serait-il pas possible de le faire par écrit, quand la distance interdit les visites ?... »

Réalisant son idée généreuse, il se mit en relations avec des malades dispersés un peu partout, et lança le *premier cahier* le 4 mars 1914. L'idée était utile autant que belle. Depuis lors, elle a fait son chemin. A l'heure actuelle, l'Union Catholique des Malades (approuvée par des bénédictions épiscopales) comprend près de 200 membres, formant 16 ou 18 groupes ! Dans chaque groupe un cahier circule sans arrêt, et chacun des membres du groupe, en un message qui doit garder le ton

(1) *L'apostolat d'un malade, Louis Peyrot*, par J.-P. Belin (Bloud, éditeur).

Pour ce qui concerne l'U. C. M., s'adresser à Mlle Givelet, 12, boulevard de la Paix, Reims, ou au R. P. Lesimple, 104, rue Bugeaud, Lyon.

d'une amicale causerie, y écrit, à ses frères de souffrance qu'il n'a d'ordinaire jamais vus et ne connaît que par les cahiers, une parole d'amitié, de soutien et de réconfort. Comme dans une libre causerie, les sujets les plus divers peuvent être le thème des messages. Mais l'on n'oublie jamais que l'U. C. M. est avant tout une association de prières, une mise en commun des ressources d'énergie morale que procure l'acceptation joyeuse de la maladie.

Bientôt un *Livre d'Or* publiera la biographie de quelques membres disparus de cette Union Catholique des Malades, et le grand public verra, par des faits, de quelle précieuse ressource fut pour certains malades (et donc peut-être pour d'autres !) l'Union fondée par cette âme d'apôtre que fut Louis Peyrot...

Fr. E. Lesimple, O. P.

LES CATÉCHISTES MISSIONNAIRES

L'état religieux de notre pays est un sujet de graves inquiétudes. Une ignorance religieuse dont on aurait peine parfois à se faire l'idée est aujourd'hui le fait de la grande masse du peuple. On rencontre des âmes qui n'ont jamais entendu parler de Dieu, de Jésus-Christ. Combien n'ont sur la religion que des idées vagues et par trop insuffisantes pour influer sur leur vie !

Pour combattre cette ignorance, qui amène une régression vers les mœurs du paganisme, les ouvriers apostoliques sont peu nombreux. La France manque de prêtres. L'œuvre des catéchistes missionnaires se propose, dans une certaine mesure de remédier à cette pénurie d'ouvriers, en prêtant son aide au clergé pour l'éducation religieuse des enfants. Elle envoie ses catéchistes d'abord dans les paroisses rurales sans prêtres ; mais elle peut les envoyer aussi dans les petites villes industrielles, dont les faubourgs, généralement éloignés de l'église, demeurent, par la force des choses, étrangers à la vie paroissiale et voués presque fatalement à l'irréligion. Dans ces milieux les catéchistes missionnaires s'efforceront de faire refleurir la foi en enseignant la science religieuse aux enfants et par eux aux parents.

Pour atteindre pleinement son but, l'œuvre impose à ses membres une sorte de vie religieuse. La catéchiste se consacre longuement à sa formation spirituelle. Puis elle se perfectionne dans la connaissance de la doctrine chrétienne. Partout où elle va, elle demeure astreinte à une règle qui sauvegarde sa vie intérieure. Il est à souhaiter que, pour le bien des paroisses déshéritées, cette œuvre se développe.

POUR LE CARMEL

Le Carmel, par un *Carme déchaussé*, brochure de 65 pages de texte et de 40 pages de notes, élégamment édité par l'Art Catholique, Paris. Prix : 3 fr.

Nos lecteurs se souviennent des articles parus ici même, en 1900, sur le Carmel. Repris, précisés et développés, ces articles, qui furent remarqués, viennent de paraître en une brochure fort bien présentée. C'est une synthèse. L'ordre carmélitain y est montré dans les notes qui constitue sa personnalité au sein de l'Eglise, dans son développement historique, dans sa liturgie et son art. L'ordre antique, renouvelé par sainte Térèse et saint Jean de la Croix, y est dessiné d'un trait net, avec ses caractères propres, ses institutions et sa tradition. Une mine de notes précises rend ce petit ouvrage précieux aux lecteurs qui voudraient acquérir une connaissance plus approfondie du sujet.

Dès les premières lignes on sentira que l'auteur écrit *con amore*. On est en effet devant l'œuvre anonyme d'un moine qui parle avec ferveur de *sa* religion et veut montrer que son ordre est le type de l'ordre apostolique, dans le grand sens traditionnel. C'est l'idée principale : jailli comme de sa source des antiques déserts, le Carmel est un ordre apostolique, ou, comme disent les modernes, mixte, qui rencontre, par la pérennité de ses institutions, les aspirations modernes. On sera particulièrement intéressé par quelques pages originales sur la liturgie et l'art carmélitains.

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † FELIX, episc. Forojul.

Le Gérant : E. AUBIN. Imp. E. AUBIN. — LIGUGÉ (Vienne)